

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Religionistika

Disertační práce

Mgr. Aleš Weiss

Buddhismus v židovských náboženských textech

18.–21. století

Buddhism in Jewish Religious Texts 18th – 21st Century

Vedoucí práce prof. Tomáš Halík, Th.D.

2020

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 17. 11. 2020 Aleš Weiss

Poděkování

Zejména díky šťastným rodinným událostem vznikala tato práce během delšího časového období, než je zpravidla obvyklé. Během této doby jsem měl možnost konzultovat některé její dílčí aspekty i celkovou koncepci s mnoha lidmi, jejichž znalosti, dovednosti i obyčejná lidská laskavost mi byly v různých fázích jejího psaní velikou oporou. Zmínit zde mohu jen některé z nich. Předně bych rád poděkoval za trpělivost a podporu své ženě Dominice a svým dětem Adince, Mišíkovi, Noince a Amosovi. Za cenné poznámky, rady a jinou přátelskou i odbornou pomoc při psaní této práce bych pak rád poděkoval především doc. Pavlu Sládkovi, Ph.D., Štěpánu Lysému, Th.D., prof. Pavlu Hoškovi, Th.D. a doc. ThDr. Ivanu Štampachovi. Za důležité poznámky, upozornění a konzultace k dílčím částem této práce pak děkuji prof. Jonatanu Meirovi, Ph.D., prof. Christianu Wiesemu, Ph.D., Milanu Lyčkovi, Ph.D. a prof. Marcinu Wodzińskimu, Ph.D. Za jazykovou korekturu vřele děkuji Žanetě Dvořákové, Ph.D. V neposlední řadě bych rád poděkoval prof. Tomáši Halíkovi, Ph.D., a to nejen za cenné připomínky, ale i za to, že se ujal vedení této práce a po celou dobu jejího psaní respektoval můj individuální přístup i zásadní tematické změny navzdory tomu, že to znamenalo opustit vody, jež jsou mu v mnohém bližší.

Abstrakt

Tato práce sleduje židovskou náboženskou tematizaci buddhismu od konce 18. století až po současnost. Činí tak za pomoci podrobné textové analýzy, jejímž cílem je ukázat základní osy kontextualizace buddhismu v židovských náboženských textech a jeho místo v moderním judaismu. Tato práce vytýčuje tři na sebe navazující modely fungování buddhismu v židovské náboženské literatuře. Buddhismus zde vystupuje 1) jako nástroj polemiky a sebedefinice, 2) jako forma spirituality plně kompatibilní s judaismem a 3) jako náboženský konkurent judaismu představující ohrožení jeho sociální i ideové integrity. Zatímco k rozličným aspektům židovské náboženské tematizace křesťanství či islámu existuje bohatá akademická literatura, role, již v různých podobách moderního judaismu sehrává buddhismus, byla akademiky až doposud buď přehlížena, nebo v lepším případě redukována na fenomén JUBU (Jewish Buddhists). Cílem předkládané práce je přispět k zaplnění této mezery.

Klíčová slova: judaismus a buddhismus, JUBU, JewBu, židovští buddhisté, židovské reakce na buddhismus, náboženský sionismus a buddhismus, židovská teologie a buddhismus, konstrukce buddhismu, židovské myšlení v Německu, haskala a buddhismus, americký buddhismus, americký judaismus, západní buddhismus, židovská spiritualita

Abstract

This dissertation analyzes Jewish religious views of Buddhism in a broad historical perspective, from the end of 18th century down to the present. Through an analysis of Jewish religious texts, it shows the ways Buddhism has been contextualized and tries to uncover Buddhism's role in modern Judaism. From these texts Buddhism emerges as 1) a tool of polemics and self-definition, 2) a form of spirituality fully compatible with Judaism, and 3) a competitor of Judaism, endangering its social and ideological integrity. While Jewish religious views of Christianity and Islam have been dealt with extensively in the academic literature, the role of Buddhism in various forms of modern Judaism has been either completely overlooked or at best reduced to the JUBU phenomenon. This dissertation aims to help fill this gap.

Keywords: Judaism and Buddhism, JUBU, JewBu, Jewish Buddhists, Jewish responses to Buddhism, Jewish theology and Buddhism, construction of Buddhism, German-Jewish thought, Haskalah and Buddhism, religious Zionism and Buddhism, American Buddhism, American Judaism, Western Buddhism, Jewish spirituality

Obsah

Prohlášení	3
Poděkování.....	5
Abstrakt	6
Obsah	7
1. Úvod	10
1.1. Vymezení tématu	10
1.2. Judaismus a tematizace jiných náboženství – obecné kontury	14
1.3. Buddhismus v moderním judaismu – rozvrh témat	18
2. Buddhismus jako nástroj polemiky a sebedefinice	20
2. 2. Buddhismus v protišabatiánské polemice	21
2.2.1. Úvod	21
2.2.2. <i>Me'ora'ot švi</i>	21
2.2.3. „Ma'aravi“	24
2.2.4. Dalajláma	28
2.2.5. „Lamaismus“ a evropská náboženská polemika	35
2.2.6. Shrnutí.....	37
2.3. Buddhismus a haličská haskala.....	38
2.3.1. Úvod	38
2.3.2. Samson Bloch ha-Levi a <i>Švilej 'olam</i>	38
2.3.3. Buddha a buddhismus	40
2.3.4. Popis buddhismu jako kritika chasidismu	48
2.3.5. Dalajláma–cadik	54
2.3.6. Shrnutí.....	58
2.4. Buddhismus v textech německých rabínů	60
od poslední třetiny 19. do první třetiny 20. století.....	60

2.4.1. Úvod	60
2.4.2. Judaismus a německá filosofie	60
2.4.3. Buddhismus a německá filosofie.....	66
2.4.4. Buddhismus a německý reformní judaismus.....	73
2.4.5. Ludwig Philippson.....	74
2.4.6. „Podstata judaismu“ v buddhistickém zrcadle.....	83
2.4.7. Nebezpečí indo-germánského pesimismu	88
2.4.8. Shrnutí.....	94
2.5. Dva filosofické exkurzy: Rosenzweig a Buber.....	95
2.5.1. Úvod	95
2.5.2. Franz Rosenzweig.....	95
2.5.3. Martin Buber	97
2.5.4. Duchovní jednota Orientu	99
2.5.5. Já a Ty.....	104
2.5.6. Zen.....	106
2.5.7. Shrnutí.....	107
2.6. Buddhismus a počátky náboženského sionismu	108
2.6.1. Úvod	108
2.6.2. Avraham Jicchak Kook.....	110
2.6.3. Šmu'el Alexandrov	117
2.6.4. Shrnutí.....	123
3. Buddhismus jako židovská spiritualita	126
3.1. Úvod.....	126
3.2. Buddhismus na Západě v druhé polovině 20. a na počátku 21. století	127
3.3. Fenomén „Jewish Buddhists“	131
3.3.1. Kdo jsou JUBU	133
3.3.2. Proč právě Židé?.....	134
3.3.3. Vnitřní diferenciaci JUBU	137

3.3.4. Buddhismus jako spiritualita	142
3.4.5. Kompatibilita a komplementarita	147
3.4. Shrnutí	150
4. Buddhismus jako konkurent: mezi odmítnutím, tolerancí a integrací	153
4.1. Úvod	153
4.2. Buddhismus a východní meditační techniky v rabínské literatuře poslední čtvrtiny 20. století	153
4.2.1. Hollander vs. Schachter	153
4.2.2. Aviner, Goren, ha-Levi, Schneerson	158
4.3. Responsa z 21. století	165
4.3.1. Negativní reakce	167
4.3.2. Cesta na „Východ“	181
4.3.3. Pozitivní reakce	183
4.4. Neortodoxní judaismus	190
4.5. Jewish Mindfulness	195
4.6. Shrnutí	197
5. Závěr	202
5.1. Tematizace buddhismu v diachronní perspektivě	202
5.2. Buddhismus a hranice judaismu	205
5. 3. Perspektivy výzkumu	207
Poznámka k přepisu hebrejštiny	210
Bibliografie	212

1. Úvod

1.1. Vymezení tématu

Když jsem se asi před dvaceti lety začal zajímat o fenomén JUBU,¹ domníval jsem se, že se jeho prostřednictvím začíná nový velký příběh setkání dvou náboženství,² která spolu po celou dosavadní historii neměla co do činění. V té době akademická reflexe tohoto fenoménu prakticky neexistovala. Postupem času odborné literatury na toto téma sice přibýlo, ale až na několik výjimek³ bez snahy podrobně a systematicky zmapovat dílčí aspekty vztahů mezi judaismem a buddhismem. Navíc většina článků a knih, v nichž se tato dvě náboženství ocitají vedle sebe, se soustřeďuje právě na fenomén JUBU a s ním související formy moderní symbiózy mezi judaismem a buddhismem, nebo vysokou míru etnický či kulturně definovaných Židů v původně východních náboženstvích působících na poválečné náboženské scéně v USA. Čím déle jsem se tímto tématem zabýval, tím více jsem si uvědomoval, že fenomén JUBU je sice důležitým, ale ne jediným aspektem, v němž téma buddhismu v židovském náboženském světě figuruje. Toto téma bylo třeba uvést do širšího historického kontextu toho, co mu předcházelo, i toho, co po něm následovalo. Stále častěji jsem při svém bádání narážel na židovské náboženské texty, jež vznikly dávno před existencí fenoménu JUBU, v nichž se buddhismus objevoval, a které ukazovaly, že minimálně ze strany judaismu je příběh obou těchto náboženství mnohem starší. Stejně tak jsem se setkával s

¹ V literatuře existuje mnoho termínů vzniklých zkrácením obou anglických slov „Jew(ish)“ a „Buddhist“, které odkazují na stejný fenomén, bez snahy o významové odlišení. Vedle termínu „JUBU“ se objevují termíny „JewBu“, „Je(w)Bu(s)“, „BuJew“, „BuJu“, „Jew-Bu“, „Jewboo“, „Jewbu“, „Bewish“ aj. Někdy se různé termíny objevují i u stejného autora. V této práci budeme používat termín „JUBU“, protože v této podobě byl masově zpopularizován prostřednictvím knihy Rogera Kamenetze *The Jew in the lotus: a poet's rediscovery of Jewish identity in Buddhist India* (San Francisco: Harper, 1994). Viz kapitolu 3. této práce nazvanou „Buddhismus jako židovská spiritualita“.

² Jsem si vědom rozsáhlé současné diskuze ohledně aplikovatelnosti termínu „náboženství“ na buddhismus i judaismus. I když připouštím, že termín „náboženství“, jak je mu konvenčně rozuměno, je moderním termínem nesoucím dědictví křesťanské polemiky, přesto má dle mého mínění svou důležitou výpovědní hodnotu. Pro tuto práci je navíc důležité, že židovské náboženské elity počínaje 18. stoletím tento moderní koncept ve své většině přijaly. V souvislosti se západním buddhismem se debata o aplikovatelnosti termínu náboženství začala vést dříve než v souvislosti s judaismem. Literatura k této diskuzi je uvedena v úvodu 3. kapitoly. Pro vyvážený pohled na pojem „náboženství“, který si je vědom faktické nemožnosti jeho úplné dechristianizace, ale zároveň vzhledem k jeho jazykové zavedenosti obhajuje jeho vědomé a informované užívání i pro budoucí diskuzi, viz Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Heaven, Londýn: Yale University Press, 2013).

³ Tyto výjimky se většinou týkají ojedinělých studií z oblasti sociologie, psychologie a antropologie náboženství zaměřených na fenomén JUBU. Pro relevantní literaturu viz úvodní poznámky k podkapitole 3.3. „Fenomén Jewish Buddhists“.

texty, z nichž bylo patrné, že stále viditelnější přítomnost buddhismu na západní náboženské scéně, spojená s jeho atraktivitou a pozitivním obrazem mezi americkými i izraelskými Židy, nenechává židovský náboženský svět zdaleka tak chladným, jak by se mohlo zdát.

Cílem této práce není zmapovat všechny historické kontakty mezi oběma náboženstvími, ani popsat celou šíři vlivu buddhismu na judaismus. Z tohoto důvodu se nevěnuji analýze pasáží hebrejské Bible a rabínské literatury, které snad mohly být ovlivněny buddhistickými texty, či mohou ukazovat na případné kontakty.⁴ Stejně tak se nevěnuji vlivu původně buddhistických pramenů na středověkou židovskou kulturu, kde asi nejvýrazněji vystupuje spis *Ben ha-melech we-ha-nazir* (*Královský syn a asketa*), původně křesťanská legenda o Barlaamovi a Josafatovi, kterou z arabského překladu jedné z řeckých verzí do hebrejštiny přeložil a pro židovské čtenáře přizpůsobil Avraham 'ibn Ḥasdaj (13. století).⁵ Toto zpracování příběhu Buddhova života se těšilo v různých jazykových, textových a kulturních podobách veliké oblibě mezi Židy, křesťany i muslimy, ale pro tuto práci je irelevantní, protože židovskými čtenáři nebyla reflektována žádná jeho souvislost s buddhismem. Práce se nezaměřuje ani na izolované historické kuriozity v podobě osobností vycházejících z judaismu, které se sice setkaly s buddhismem a své zkušenosti tematizují, ale jejichž texty nejsou součástí širšího kontextu, v němž se židovský obraz buddhismu formuje.⁶ Stejně tak není tématem této práce mezináboženský dialog, jak se rozvíjel zejména od šedesátých let 20. století. Při jeho pojednání by bylo bývalo vhodné, aby byly zastoupeny perspektivy obou náboženství, téma judaismu v buddhistické perspektivě je však zcela mimo rámec této práce. Některé fenomény obsažené v této práci vybízejí ke komparaci s tématem prolínání buddhismu s křesťanstvím, a to v celé časové šíři zohledněné v této práci. Literatura zaměřující se na různé aspekty buddhisticko-křesťanských vztahů je však v současnosti již velmi obsáhlá, a nebylo by

⁴ Srov. Nathan Katz, „Contacts between Jewish and Indotibetan Civilizations through the Ages: Some Explorations“, *The Tibet Journal* 16/4 (1991), s. 90–109; Nathan Katz, „Buddhist-Jewish Relations“, in Catherine Cornille (ed.), *The Wiley Blackwell companion to inter-religious dialogue* (Chichester: Wiley Blackwell, 2013), s. 394–409; John Duncan Martin Derrett, „A Moses-Buddha Parallel and its Meaning“, *Archiv orientální: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 58/4 (1990), s. 310–317.

⁵ Pro specifika hebrejský textové verze viz Constanza Cordoní, „The Book of the Prince and the Ascetic and the transmission of wisdom“, *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 29 (2015), s. 43–69.

⁶ Mezi tyto historické kuriozity patří například židovští konvertité k islámu Sa'id Sarmad (1590?–1660?), mystik žijící v moghulské Indii, nebo Rashid al-Din Hamadani (1247–1318), perský historik, lékař a politik. Srov. Anna Akasoy, „The Buddha and the Straight Path. Rashid al-Din's Life of the Buddha: Islamic Perspectives“, in Anna Akasoy – Charles Burnett – Ronit Yoeli-Tlalim (eds.), *Rashid al-Din, Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran* (Londýn: The Warburg Institute, 2013), s. 173–196; Nathan Katz, „The Identity of a Mystic: The Case of Sa'id Sarmad, a Jewish-Yogi-Sufi Courtier of the Mughals“, *Numen* 47/2 (2000), s. 142–160.

proto smysluplné se v tomto rozsahu do takové komparace pouštět. Tato práce může nicméně pro případnou komparaci přinášet některé důležité podklady.

Předložená práce sleduje měnící se obraz buddhismu v judaismu i role a funkce, které buddhismus v různých podobách moderního judaismu sehrával a stále sehrává. Činí tak za pomoci podrobné textové a ideové analýzy židovské náboženské literatury, která buddhismus reflektuje a vyjadřuje se k myšlenkám a konceptům s buddhismem spojovaným. Relevantní jsou pro nás tedy ty prameny, které buddhismus vědomě tematizují, a to navzdory faktu, že někdy mají s jakoukoli podobou buddhistické nauky společné jen pramálo. Na některé z těchto pramenů upozornil již Alan Brill ve své knize *Judaism and World Religions*.⁷ Jakkoli je však Brillova práce přínosná, co se týče snahy o uvedení některých z těchto textů do výbavy současné židovské teologie světových náboženství, kniha postrádá jakoukoli hlubší historickou kontextualizaci (ta ovšem nebyla cílem práce). Brill navíc svůj záměr zřetelně artikuluje ve své předchozí knize *Judaism and Other Religions*, která má být metodologickým úvodem ke zmíněné knize *Judaism and World Religions*. Pro Brilla mají tyto texty představovat zdroje pro informovaný mezináboženský dialog a židovskou teologii světových náboženství.⁸ Jde mu spíše o jejich samotnou existenci a případnou využitelnost v tradiční argumentaci založené na textových precedencích náboženských autorit. Předkládaná práce se ve svém jádru opírá o texty, jejichž povaha je velmi odlišná. Stojí zde vedle sebe hebrejsky psané polemické texty 18. a 19. století určené pro židovské čtenáře a v mnohém vycházející z tradičních náboženských pozic, texty německy píšících rabínů 19. století určené židovskému i nežidovskému publiku publikované v dobovém tisku, anglicky psané autobiografické texty lidí pohybujících se v židovském i buddhistickém prostředí artikulující vnitřní zápasy v podobě oscilace mezi židovstvím a buddhismem na přelomu 20. a 21. století, ale také internetová responsa současných izraelských a amerických rabínů, která nám dávají nahlédnout nejen do jejich myšlenkového světa, ale i do emocí a náboženských představ jejich tazatelů. Společným jmenovatelem všech těchto pramenů je téma buddhismu, které se v nich objevuje v různých podobách a kontextech. V nejstarších textech se objevují pouhé zmínky a narážky, s postupem času a s růstem významu buddhismu v západním myšlenkovém prostoru roste i potřeba promyšlené artikulace židovských náboženských postojů vůči němu.

⁷ Alan Brill, *Judaism and World Religions: Encountering Christianity, Islam, and Eastern Traditions* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), s. 235–251.

⁸ Alan Brill, *Judaism and Other Religions* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), s. xii–xiv: „I am more than surprised at frequent interfaith encounters where the Catholic speaks from the official Church teachings, the Muslim speaks from traditional teachings, and the Jewish representative addresses the assembled from the general perspective of comparative religion, politics, or anthropology. There need to be Jewish theologies of other religions.“

Tématu proměňujícího se obrazu buddhismu v Evropě a v USA pojatého z širší historické perspektivy bylo věnováno již několik monografií.⁹ Všechny se samozřejmě věnují buddhismu ve většinové nežidovské společnosti, která se na pozadí diskuze o buddhismu vyrovnává s vlastními problémy. Mezi nimi často figuruje téma nihilismu, ateismu, hledání autentické religiozity, popřípadě role křesťanství v sekularizující se Evropě. Z pochopitelných důvodů stojí reflexe evropské a americké diskuze o buddhismu v židovském náboženském prostředí zcela mimo obzor autorů těchto monografií. Z pohledu židovských studií jsou však jak její samotná existence, tak i její konkrétní podoby nanejvýš zajímavé. Rabínský judaismus se v různých ohledech od svých počátků vymezuje vůči vnitřním i vnějším náboženským směrům. Některé dnes již klasické prvky rabínského judaismu se vytvářely v diskuzi s raným křesťanstvím, islámem, karaity, středověkým, raně moderním i moderním křesťanstvím a tento proces samozřejmě pokračuje i nadále. Buddhismus sice vstupuje do zorného pole židovských náboženských elit mnohem později než křesťanství a islám, ale od prvního okamžiku se stejně jako obě zmíněná monoteistická náboženství stává součástí podobného procesu charakterizovaného dynamickou oscilací mezi odmítnutím a integrací. Jedná se sice o proces pomalý a postupný, ale s nepominutelnou historií a s velmi reálnými dopady pro současný judaismus. Tento fakt přitom v akademické literatuře doposud zůstává zcela opomíjen. Zatímco roli křesťanství a islámu pro judaismus bylo věnováno bezpočet studií, role buddhismu nebyla dosud komplexně vůbec tematizována. Cílem této práce je zachytit tento proces a vytyčit jeho hlavní trajektorie tak, jak se zrcadí v židovské náboženské literatuře.

Pouze dvě práce mají v některých svých aspektech ambici nahlížet tento proces ambivalentního vztahování se k buddhismu z perspektivy přesahující vlastní fenomén JUBU. Jednou z nich je nedávno publikovaná disertace americké socioložky Emily Sigalow nazvaná *American JewBu: Jews, Buddhists, and Religious Change*.¹⁰ Jak napovídá již samotný název, Sigalow se soustřeďuje především na fenomén amerických JUBU. Tuto problematiku však zařazuje do

⁹ Roger-Pol Droit, *The Cult of Nothingness: The Philosophers and the Buddha* (Chapel Hill, Londýn: University of North Carolina Press, 2003); Urs App, *The Cult of Emptiness: The Western discovery of Buddhist thought and the invention of Oriental philosophy* (Rorschach, Kjóto: UniversityMedia, 2012); Thomas A. Tweed, *The American encounter with Buddhism, 1844-1912 : Victorian culture & the limits of dissent* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1992); Donald S. Lopez, *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West* (Chicago, Londýn: The University of Chicago Press, 1998); Donald S. Lopez, *Strange tales of an Oriental idol: an anthology of early European portrayals of the Buddha* (Chicago: The University of Chicago Press, 2016).

¹⁰ Emily Sigalow, *American JewBu: Jews, Buddhists, and Religious Change* (Princeton, Oxford: Princeton University Press 2019). Sigalow svou disertaci publikovala těsně před odevzdáním této práce, proto budou veškeré odkazy směřovat k původní verzi disertace nazvané *The JUBUs: the encounter between Judaism and Buddhism in America* (Brandeis University, 2015), která je s publikovanou verzí téměř identická.

historického kontextu úvodní kapitolou věnovanou židovským, ačkoli ne nutně náboženským, reakcím na buddhismus v USA na přelomu 19. a 20. století.¹¹ Zcela mimo rámec její práce zůstává předválečná evropská židovská diskuze o buddhismu, téma náboženské reflexe židovského zájmu o buddhismus mimo kruhy napojené na JUBU i celá izraelská část této diskuze. Druhou prací je kniha *Shalom Bouddha!: Judaïsme et bouddhisme, une rencontre inattendue* francouzského antropologa Lionela Obadii, pohybující se na hranici odborné esejistiky.¹² Obadiova práce se opět soustřeďuje především na fenomén JUBU a pokusy o širší diachronní perspektivu se odehrávají spíše v narážkách bez konkrétnější textové opory. Některé pasáže svědčí o tom, že Obadia opomíjí mnohé důležité materiály.¹³ Vedle již zmíněných prací o fenoménu JUBU se pak spíše výjimečně objevují akademické texty analyzující ostatní aspekty židovského vnímání buddhismu. Literatura ke konkrétním tématům se nachází v příslušných kapitolách této práce.

1.2. Judaismus a tematizace jiných náboženství – obecné kontury

Judaismus má svou vlastní tradiční kategorizaci náboženského jednání Nežidů. Ta je v jeho jednotlivých směrech v různé míře stále přítomná nehledě na skutečnost, že judaismus po celé šíři svého náboženského spektra v mnohém přijal moderní koncept „náboženství“. Vzhledem k tomu, že však na tuto tradiční kategorizaci budeme narážet, považuji za užitečné zde načrtnout její obecné kontury. Konkrétněji se k některým jejím aspektům vrátíme na příslušných místech této práce. Zásadní místo zde zaujímá koncept modloslužby (*avoda zara*). Již od biblických dob byly cizí náboženské kultury chápány jako hlavní hrozba izraelskému náboženství a modloslužba patří tradičně mezi zákazy, které představují pro rabínský judaismus nepřekročitelnou hranici.¹⁴ Vznik monoteistických náboženství, která na judaismus navazovala, znamenal pro rabínský judaismus novou výzvu. Na jedné straně byla pro rabíny tato skutečnost důkazem o výjimečnosti judaismu, ale na straně druhé znamenala také nutnost přinést nové teologické důvody pro jeho přetrvávající jedinečnost. Rabínská kvalifikace islámu i křesťanství prošla staletími dlouhých diskuzí, v nichž se odrážely i potřeby odstranit společenská a ekonomická omezení způsobená jejich modloslužebným

¹¹ Sigalow, *The JUBUs: the encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 18–42.

¹² Lionel Obadia, *Shalom Bouddha!: Judaïsme et bouddhisme, une rencontre inattendue* (Paris: Berg international, 2015).

¹³ Obadia, *Shalom Bouddha!*, s. 63, s. 72.

¹⁴ Ve vztahu k Židům viz bSanhedrin 74a, ve vztahu k Nežidům viz bSanhedrin 57a. Asi nejkomplexnější studií na téma modloslužby zůstává Moshe Halbertal – Avishai Margalit, *Idolatry* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992). Srov. také David Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism The Idea of Noahide Law* (Londýn: Littman Library of Jewish Civilization, 2011).

statusem. Islám byl i přes počáteční problémy¹⁵ díky svému absolutnímu monoteistickému nároku z kategorie modloslužby vyňat především zásluhou autority Maimonida (1138–1204).¹⁶ Křesťanství bylo ve složitější pozici hlavně kvůli komplikovanému historickému vztahu s judaismem a teologicky kvůli konceptu sv. Trojice.¹⁷ Již během středověku však byly židovskými učenými na křesťanském území vytvořeny interpretační strategie, jak křesťanství zbavit kategorizace jako modloslužby. Tyto interpretace jsou dodnes základem argumentace, která křesťanství z kategorie modloslužby vyjímá. Těžiště argumentu spočívá v názoru, že zákaz modloslužby, jak je formulován v sedmi noachidských nařízeních, nezahrnuje „přidružování“ (*šituf*) jiných posvátných skutečností k jedinému Bohu, Stvořiteli nebe a země.¹⁸ Tento argument navazoval na předchozí rozhodnutí, která se opírala o talmudické precedenty relativizující existenci skutečné modloslužby již v pozdně antickém světě.¹⁹ Raně moderní doba i evropský judaismus 18. a 19. století znamenaly další velký

¹⁵ Viz např. Avraham 'ibn 'Ezra, *Ha-peruš ha-kašar le-sefer dani'el* 11,30. Jeho klasifikace islámu jako modloslužby se zakládá na mSanhedrin 7:6. Viz také Tuvja ben 'Elie'zer, *Midraš lekav tov*, Parašat hu'akat, Nu 21,25. K tématu islámu jako modloslužby viz Bernard Septimus, „Petrus Alfonsi on the Cult at Mecca“, in *Speculum* 56/3 (1981), s. 517–533; Marc Shapiro, „Islam and the Halakhah“, *Judaism* 42/3 (1993), s. 332–343. Zhruba od 13. století je islám téměř jednomyslně vyjímán z kategorie modloslužby. Pokusy o jeho návrat do této kategorie se objevují až v souvislosti s radikálním náboženským sionismem poslední třetiny 20. století. Srov. rabín Šne'ur Zuša Reiz, „I ješ lahem le-'umot ha-'olam ha-zchut la-din 'al ba'alut jerušalajim we-ereš jišra'el“, *Hamaor* 18/5 (1967), s. 12–13.

¹⁶ Maimonides, *Mišne tora*, hil. ma'achalot 'asurot 11:7. Odkazy na *Mišne tora* jsou uváděny podle tradičního číslování. Maimonides, *Výběr z korespondence*, přel. Daniel Boušek, Dita Rukriglová (Praha: Academia, 2010), s. 169–170. Pro Maimonidovo pojetí modloslužby jako kognitivního omylu viz Halbertal, Margalit, *Idolatry*, s. 109–112; Josef Karo, *Bejt Josef*, Jore de'a 124:6–7. K židovskému náboženskému pojetí islámu a jeho proměnám viz Daniel Boušek, *Polemika judaismu s islámem ve středověku* (Praha: Academia, 2015); Alan Brill, *Judaism and World Religions*, s. 145–201.

¹⁷ Pro základní kontury židovského náhledu na křesťanství viz zejm. následující přehledové tituly: Walter Jacob, *Christianity Through Jewish Eyes* (Cincinnati: HUC Press, 1974); Jacob Katz, *Bejn jehudim le-gojim* (Jeruzalém: Mosad bialik, 1977); Dan Cohn-Sherbok, *Judaism and Other Faiths* (Londýn: Macmillan, 1994); Michael S. Kogan, *Opening the Covenant: A Jewish Theology of Christianity* (New York: Oxford University Press, 2012); Alan Brill, *Judaism and World Religions*, s. 51–144; Pavel Hošek, *Židovská teologie křesťanství* (Brno: CDK, 2011).

¹⁸ Viz *Tosafot*, bSanhedrin 63b, s. v. „Asur“. V *Tosafot* je tento názor uveden pod jménem rabi Ja'akova ben Me'ira (1100–1171), obdobná a v jistém smyslu přesnější verze se nachází v knize *Sefer toldot 'adam we-ḥawa* 17:5, jejímž autorem je tosafista Rabejnu Jeroḥam. Viz Jacob Katz, *Bejn jehudim le-gojim*, 2. vydání (Jeruzalém: Mosad bialik, 1977), s. 44, a Jacob Katz „Šloša mišpaṭim 'apologetijim be-gilgulejhem“, *Zion* 23/3–4 (1957–1958), s. 183.

¹⁹ Mezi ty patří například výrok rabi Jochanana, že „Nežidé, kteří se nacházejí mimo izraelskou zemi, nejsou modloslužebníci, ale pouze drží zvyk svých otců“ (bḤulin 13b), nebo agada, která popisuje, že pud modloslužby byl již zcela vykořeněn ze světa (bJoma 69b). Podobně pracoval rabi Šlomo Jišḥaḳi (1040–1105) a na něj navazující tosafisté s výnosem babylonských ge'onim, že „Nežidé v našich časech nejsou obeznámeni s podstatou modloslužby,“ a tudíž se nejedná o modloslužbu v pravém slova smyslu. Srov. *Tosafot*, b'Avoda zara 57b, s. v. „Le'apokej“. Jako jeden z vrcholů středověké tolerance je často uváděn provensálský rabín Menaḥem Me'iri (1249–1310?), který vytvořil zcela novou

posun v přehodnocení křesťanství, a to v rámci všech nově vzniknuvších směrů včetně ortodoxie.²⁰ U reformního judaismu docházelo od počátku ke dvěma pohybům: přesunutí těžiště judaismu do etiky a s ním souvisejícímu odklonu od halachy.²¹ Nehalachická interpretace křesťanství tak znamenala opuštění mnoha zatěžujících tradičních argumentačních linií a významnou rehabilitaci křesťanství v rámci židovského náboženského myšlení. I když halachická argumentace ve 20. století zůstala relevantní pouze pro ortodoxní a konzervativní judaismus, konzervativní judaismus ve svém pohledu na křesťanství jednoznačně pokračoval v moderním humanistickém morálním diskurzu, který navázal na existující halachické argumenty ve prospěch pozitivní interpretace křesťanství. Obzvláště po roce 1967 se však izraelská národní ortodoxie začala silně radikalizovat a téma modloslužby začalo v nacionalistickém náboženském diskurzu sehrávat opět svou důležitou roli.²² Zatímco ohledně křesťanství a islámu existují důležité precedenty zmíněné v předcházejících odstavcích, východní náboženství většinou nebyla kvůli geografickému rozmístění komunit v diaspoře samostatně posuzována. Rabíni víceméně předpokládali, že všechna náboženství, která se neodvolávají na židovský monoteismus, automaticky spadají do kategorie modloslužby. Talmudické diskuze na toto téma byly pevně formulovány v rámci řecko-římské, popřípadě perské náboženské kultury. Potřeba dále kvalifikovat náboženské (ne však morální) odlišnosti v rámci této všezahrnující kategorie v judaismu prakticky až do 19. století neexistovala.

definici modloslužby. Ta se opírá o koncept lidí vázaných morálními zvyklostmi náboženství. Přítomnost či nepřítomnost morálních hodnot je pro Me'iriho hlavním kritériem určujícím, zda se jedná o modloslužbu či ne. Srov. Menahem Me'iri, *Bejt ha-bejira* ad bAvoda zara 22a aj. Více k tomuto tématu viz Katz, „Šloša mišpaṭim 'apologetijim be-gilgulejhem“, s. 186–193; Katz, *Bejn jehudim le-gojim*, s. 116–128; Moshe Halbertal, *Bejn tora le-ḥochma: rabi menahem ha-me'iri u-va'alej ha-halacha ha-majmonijim be-provans* (Jeruzalém: Magnes, 2001), s. 80–108. Pro méně inkluzivistickou interpretaci Me'iriho viz Jacob Blidstein, „Jaḥašo šel rabi menahem ha-me'iri le-nochri: ben 'apologetika le-hafnama“, *Zion* 51/2 (1985/1986), s. 153–166.

²⁰ Viz Yosef Salmon, „Nošrim we-našrut be-sifrut ha-psika mi-šilhej ha-me'a ha-šmone 'ešre we-'ad ha-maḥašit ha-šnija šel ha-me'a ha-tša 'ešre“, in Yosef Salmon – Aviezer Ravitzky – Adam Ferziger (eds.), *Ortodoksija jehudit: hebeṭim ḥadašim* (Jeruzalém: Magnes Press, 2006), s. 367–380. Často citovaným autorem je zde německý rabín Ja'akov 'Emden (1697–1776) a jeho dopis Radě čtyř zemí otištěný jako dodatek k jeho vydání *Seder 'olam raba we-zuṭa* (Hamburg: Christian Simon Schröder, 1757). V rozšířenější verzi se text nachází v jeho spise *Sefer šimuš* (Amsterdam, 1760), fol. 15b–16a. Pro 'Emdenův vztah ke křesťanství, respektive katolicismu, v jeho protišabatiánském kontextu viz Paweł Maciejko, *Multitude Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816* (Filadelfie: University of Pennsylvania Press, 2015), s. 51–62.

²¹ Viz Michael Meyer, *Response to Modernity: History of the Reform Movement in Judaism* (Detroit: Wayne State University Press, 1995), s. 65–66.

²² Viz závěr kapitoly 4 „Buddhismus jako konkurent“.

Halacha však není jedinou perspektivou, v níž byla a jsou jiná náboženství tematizována. Aviezer Ravitzky v následující pasáži velmi výstižně popisuje množství ohledů, které ve vztahu judaismu k jiným náboženstvím vstupují do vzájemné interakce. Tuto pasáž si dovoluji citovat *in extenso*:

How religions relate to one another (or, at least, how Judaism relates to other religions) is not an exclusively theological issue and certainly not a question exclusively of formal *halakhab*. It pertains to the essence of self-definition, to how one confronts the “other”—the foreigner or the stranger. At a higher level of abstraction, it is the question of the individual’s stance toward “otherness” per se. It touches upon the elements of one’s personal identity, the roots of one’s sense of belonging and group loyalty. It originates in primal, formative historical memories and penetrates the depths of present experience. The relationship between one religion and another can be viewed, to be sure, on a theological plane, where truth is divided from falsehood, or on a halakhic (Jewish religious law) plane, where permitted activity is distinguished from forbidden and commandment from transgression. But the entire relationship takes shape as well on the existential plane, where the pertinent categories are loyalty vs. betrayal, belonging vs. alienation, and solidarity vs. a sense of disintegration [...] It follows that the relationship between the Jewish religion and other religions is a matter not confined to the fields of faith and philosophy. It is a broad, multi-dimensional issue, engulfing the Jew from all directions. It has theological, moral, halakhic, historical, national, and existential aspects, all interrelated but not all leading to identical conclusions or identical assessments of the various religions. Jewish religion is particularistic, intended to establish a separate, designated “kingdom of priests and holy nation” (Exodus 19:6), one that does not attempt to convert humankind (at least until the end of days). It is precisely that limitation that makes the relation to the other a decisive, almost all-encompassing, question of self awareness and existence.²³

K výše zmíněným Ravitzkého slovům lze dodat, že nakonec i v samotné *halaše* jsou zohledněny všechny výše zmíněné aspekty a zahrnuty do právně-náboženského systému judaismu. Je-li tento spor o hodnoty formulován v rámci halachického diskurzu (jak tomu je často v případě ortodoxního či konzervativního judaismu), v rámci mysticko-metafyzických kategorií (jako např. v kabale)²⁴ nebo v rámci morálního a sociálního diskurzu (jako je tomu často v případě reformního judaismu), je nakonec již jen formální otázka. Modloslužba představuje citlivou kategorii, která

²³ Viz Aviezer Ravitzky, „Judaism Views Other Religions“, in Jerald D. Gort – Henry Jansen – Hendrik M. Vroom (eds.), *Religions View Religions: Explorations in Pursuit of Understanding* (Amsterdam, New York: Rodopi, 2006), s. 77–79.

²⁴ Srov. Elliot R. Wolfson, *Venturing beyond: law and morality in Kabbalistic mysticism* (New York: Oxford University Press, 2006).

nesouvisí pouze s doktrinální a rituální klasifikací daného náboženství. Možná důležitější než obě tyto překážky, i pro ortodoxii snadno překonatelné halachickým formalismem, je koncept modloslužby jako kulturně-spoločenské kategorie označující nepřekročitelnou hranici kolektivní identity.²⁵ V následujících kapitolách budou ve vztahu k buddhismu zohledňovány téměř všechny Ravitzkým jmenované aspekty: halachické, morální, teologické, národní, existenciální i historické.

1.3. Buddhismus v moderním judaismu – rozvrh témat

„Může člověk objevit svou náboženskou identitu tím, že zkoumá jiné náboženství?“ ptá se Susannah Heschel v jednom ze svých několika textů věnovaných konstruktu islámu vytvářenému židovskými orientalisty 19. století.²⁶ Heschel velmi přesvědčivě ukazuje, že tento konstrukt je třeba číst na pozadí diskuze o hodnotě judaismu v německé společnosti 19. století, jejímiž aktéry jsou především judaismus a křesťanství. I v současném židovském náboženském diskurzu hraje islám svou důležitou roli, diskuze o něm je však vedena na jiných frontách. Jejímí hlavními aktéry již nejsou židovští „orientalisté“ a stojí za ní motivace velmi odlišné od těch, které vedly učence, jakými byli Abraham Geiger či Ignác Goldziher. Příběh buddhismu v moderním judaismu neprocházal o nic menšími zvraty než příběh islámu.

Následující stránky představují různé podoby svébytné židovské náboženské reflexe buddhismu od konce 18. století až do současnosti. První část této práce (kapitola 2) je věnována starším textům, přibližně od konce 18. století až po meziválečné období, v němž ve většině případů buddhismus figuruje jako nástroj polemiky a sebedefinice. Autoři těchto textů se nevymezovali vůči buddhismu, ale vůči jiné třetí entitě, v našem případě šabatiánství, chasidismu a křesťanství. Druhá část (kapitola 3) je věnována druhé polovině 20. století, období, kdy postupně z Asie do USA přichází mnoho významných učitelů různých buddhistických škol a formování podoby západního buddhismu probíhá v plném proudu. S ním jsou spojeny i počátky fenoménu JUBU, charakteristického snahou tematizovat buddhismus jako univerzalistickou „spiritualitu“ plně kompatibilní s judaismem. Třetí část (kapitola 4) se pak zaměřuje na dobu od poloviny sedmdesátých let 20. století a na reakci rabínských elit na velký zájem Židů o buddhismus a tzv. východní meditační techniky, jakož i na reakci na celkově pozitivní obraz, jemuž se buddhismus

²⁵ Pro analýzu konceptu *modloslužby* s ohledem na tento aspekt viz Alon Goshen-Gottstein, *Same God, Other God: Judaism, Hinduism, and the Problem of Idolatry* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015), s. 27–39, s. 187–203.

²⁶ Susannah Heschel, „Constructions of Jewish Identity through Reflections on Islam“, in Andrea Sterk – Nina Caputo (eds.), *Faithful Narratives: Historians, Religion, and the Challenge of Objectivity* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2014), s. 169.

mezi mladými nábožensky praktikujícími Židy těší. Cílem této práce je ukázat základní osy tematizace buddhismu v židovském náboženském myšlení během posledních dvou staletí a v neposlední řadě i dosud zcela opomíjenou míru, jíž se téma buddhismu podílí na formování moderního judaismu v jeho rozličných podobách.

2. Buddhismus jako nástroj polemiky a sebedefinice

V této části předkládané práce (kapitola 2) se zaměříme na texty, jejichž časové rozpětí sahá od poslední čtvrtiny 18. století až do období těsně před druhou světovou válkou. V Evropě v tomto období buddhismus postupně začíná vystupovat z mlhavé a všezahrnující kategorie modloslužby a začíná získávat svou osobitou tvář. Děje se tak nejprve v souvislosti s objevující se etnografickou a geografickou literaturou 18. století, která v osvícenském duchu přináší množství informací o nekřesťanských kulturách, zejména z Asie, Afriky a Ameriky. Tyto zprávy se mezi evropskými intelektuály stávají senzací a v mnohém mění pohled na vlastní evropskou náboženskou kulturu 18. a 19. století.²⁷ Popisy těchto kultur vznikají na jedné straně v kontextu protikatolické polemiky, ať již jsou jejich autory osvícenci v zemích s převládajícím katolicismem, či protestantští autoři. Na druhé straně se však strach z existence či posilování některých prvků modloslužby v křesťanství týkal i samotného protestantismu. Hledání paralel mezi křesťanstvím a „modloslužbami“ vzdálených kultur se tak stalo nedílnou součástí polemického diskurzu 18. a 19. století, ale zároveň sloužilo jako důležitý korektiv k hledání vlastní autentické religiozity. Židovského světa se tyto tendence sice dotýkaly v mnohem menší míře, ale přesto se objevují autoři, kteří tuto strategii přejímají. Je to právě kontext polemiky a sebedefinice, v němž se objevují první významné zmínky o buddhismu v židovských textech. Jejich prostřednictvím buddhismus poprvé vstupuje do zorného pole židovských autorů a čtenářů jejich textů. I když s příchodem snahy o vypořádávání se s buddhismem ze strany evropských filosofů, především Georga Wilhelma Friedricha Hegela a ještě zásadněji Arthura Schopenhauera, prvek „senzační etnografie“ mizí, polemický charakter tematizace buddhismu se neztrácí. Schopenhauerova obhajoba buddhismu z něj činí ideologii, s níž se židovští náboženští myslitelé napříč Evropou musí nějakým způsobem vypořádat. V této kapitole se pokusím ukázat, že buddhismus v evropském židovském náboženském myšlení až téměř do počátku 2. světové války figuruje téměř výhradně jako nástroj polemiky a sebedefinice a v souvislosti s postupující evropskou diskuzí o buddhismu v něm získává stále významnější místo.

²⁷ Srov. Lynn Hunt – Margaret C. Jacob – Wijnand Mijnhart, *The book that changed Europe: Picart and Bernard's Religious ceremonies of the world* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2010).

2. 2. Buddhismus v protišabatiánské polemice

2.2.1. Úvod

Jeden z prvních hebrejsky psaných textů, který obsahuje pasáž odkazující na buddhismus, respektive na kult vztahující se k dalajlámovi, se nachází ve zcela unikátním anonymním spisu namířeném proti šabatiánskému hnutí a tištěném nejčastěji pod názvem *Me'ora'ot švi* (*Události týkající se Cviho*), ale nazývaném také *Sefer ḥalomej keš pela'ot* (*Kniha snů o zázračném konci*). Následující kapitola se zaměří na kontext, v němž se hebrejsky čtoucí publikum poprvé seznamuje s dobovými evropskými představami o dalajlámovi a tibetském buddhismu.

2.2.2. *Me'ora'ot švi*

Kniha *Me'ora'ot švi*²⁸ vyšla tiskem poprvé v r. 1814 ve městě Kopys v dnešním Bělorusku a byla vydána chasidským nakladatelem blízkým hnutí Chabad Jiśra'elem Jafem, který na konci stejného roku vydal další neméně významnou knihu *Šivḥej ha-beš*.²⁹ Jen o rok později byla vydána přepracovaná verze prvotisku z roku 1814, která se stala výchozím textem pro většiny dalších vydání této knihy. Její vydavatel není znám, ale v úvahu připadá i varianta, že jím byl opět Jiśra'el Jafe.³⁰ Kniha byla nesmírně populární a během 19. století se dočkala desítek vydání a rukopisných opisů na základě tisků.³¹ V podobě, v jaké se text objevil v Jafeho edici, býval označován za svého druhu první román o Šabtaji Cvim (1626–1676), který ve formě polemické historické fikce vypráví příběh o jeho dospívání a o následném vzestupu a pádu jeho mesiášské kariéry. Spisem se zabývalo několik badatelů,³² a to jak z pozic historických, tak z hlediska literárního³³ a náboženského.³⁴ Až do nedávné doby existovala mezi akademiky shoda, že se jedná o dílo neznámého haličského či volyňského maskila (stoupence *haskaly*) i autora blízkého pozicím umírněné východoevropské *haskaly* z roku 1814. Historická relevance knihy pro zkoumání šabatiánskému hnutí byla již od 19. století mezi akademiky zpochybňována.

²⁸ *Sefer ḥalomej keš pela'ot* (Kopys: Jiśra'el Jafe, 1814).

²⁹ Vztahu mezi oběma knihami se věnuje Zvi Mark. Viz Zvi Mark, *Mišṭiḳa we-šiga'on bi-širat r. naḥman mi-breslav* (Tel Aviv: 'Am 'oved, 2003), s. 38–40. Mark píše svou knihu ještě před objevem rukopisu *Sefer ḥalomej keš pela'ot* prof. Jonatanem Meirem v roce 2018. O rukopisu bude pojednáno níže.

³⁰ Jonatan Meir, „Sefer ḥalomej keš pela'ot (me'ora'ot švi) we-ṣiv dmuta šel ha-šabta'ut bi-m'ot ha-šmone 'eśre we-ha-tša 'eśre“, *Jewish Thought* 1 (2019), s. 143.

³¹ Viz tamtéž, s. 126, pozn. 3.

³² K dějinám výzkumu spisu viz Meir, „Sefer ḥalomej keš pela'ot (me'ora'ot švi)“, s. 128–131.

³³ Podrobnou literární analýzu tištěných vydání a jidiš překladů podává Shmuel Werses, *Haškala we-šabta'ut: Toldotav šel ha-ma'avak* (Jeruzalém: Merkaz zalman šazar, 1988), s. 220–226.

³⁴ Zvi Mark, *Mišṭiḳa we-šiga'on bi-širat r. naḥman mi-breslav*, s. 37–46.

Přelomovým momentem ve výzkumu tohoto spisu byl však rok 2018, kdy Jonatan Meir objevil rukopis, který měl k dispozici tiskař Jiśra'el Jafe.³⁵ Rukopis pochází z posledních desetiletí 18. století a sepsán byl podle Meira v západní Evropě, pravděpodobně v Amsterdamu.³⁶ Z Meirovy podrobné analýzy vyplývá, že Jafe celý spis značně přetvořil a vtiskl mu zcela jiný charakter, než jaký zamýšlel jeho autor. Původní spis je vůči šabatiánům mnohem mírnější a neobsahuje explicitní urážlivé pasáže známé z protišabatiánského běsnění 18. století. Text nechává zaznívat různé hlasy na adresu šabatiánů, které vystupují zejména v četných poznámkách v těle textu i po stranách rukopisu. Ty mají vytvářet zdání původního textu napsaného v Osmanské říši a komentovaného učenci ze západní Evropy. Text je svou narativní formou plnou fantaskních příběhů inspirován dobou francouzskou, německou a holandskou literaturou. Tento unikátní autorský počín nemá podle Meira v tehdejší hebrejské literatuře obdoby. Autor textu, kterému byly známé jak interní šabatiánské texty, tak i protišabatiánská polemika, chtěl pravděpodobně vytvořit alternativní narativ k šabatiánské verzi životního příběhu Šabtaje Cviho. Jeho cílem bylo znovu navrátit do lůna judaismu stoupence dönme,³⁷ sekty tureckých Židů, kteří po vzoru Šabtaje Cviho konvertovali k islámu, ale zároveň si udržovali svou židovskou šabatiánskou identitu.

Z tohoto důvodu ukazuje tento spis (zdánlivě) zázračné průvodní jevy mesiášského působení Šabtaje Cviho a jeho proroků jako dílo nečistých sil. Šabtaj Cvi i Natan z Gazy jsou líčeni jako magici pozoruhodných schopností, kteří dokáží pomocí magické práce s Božími jmény i spojením s nečistými silami (*siṭra 'aḇra*) ovládat přirozený řád věcí. Jinými slovy, dönme se stali obětí klamu vytvořeného velmi schopnými magiky. Proto je třeba se k nim vztahovat jako ke zbloudilým Židům, a ne primárně jako k úhlavním nepřátelům, jak činil například rabín Ja'akov 'Emden a další ostří polemici se šabatiánstvím. Jafe text na mnoha místech značně zkrátil, stylisticky upravil, významově pozměnil a celkově vyostřil jeho protišabatiánský charakter. Do titulního listu tak například přidal informaci, že text se zakládá na spisech Mošeho Ḥagize a Ja'akova 'Emdena, dvou velkých bojovníků proti šabatiánství, i když rukopis je jejich agresivní polemice velmi vzdálen. I když na titulní straně zachovává původní název, na záhlaví stránek přidává název *Me'ora'ot švi*, pod nímž bude nadále obvykle vydáván. Jafe tak vytváří čtivý koherentní román,

³⁵ *Sefer ḥalomej keš pela'ot* [rukopis], Jewish Theological Seminary, New York, Ms. 2206 (dále jen Ms. 2206). Kopie rukopisu se nachází v Národní knihovně Izraele pod signaturou F 11304.

³⁶ Meir, „*Sefer ḥalomej keš pela'ot (me'ora'ot švi)*“, s. 132.

³⁷ Tamtéž, s. 134. Volání po návratu šabatiánů do lůna judaismu je vysloveně uvedeno v závěru rukopisu. Rukopis dále obsahuje poznámky kopisty a potenciálního vydavatele, jejichž postoje jsou odlišné.

v němž původní vrstvy textu často zanikají.³⁸ Stylisticky je podobnější maskilské literatuře a jazykově je přizpůsobený chasidskému čtenářskému publiku. Podle Meria byl pro Jafeho důvodem k jeho publikování především maskilský pohled na chasidy jako pokračovatele šabatiánství. Jak píše Rachel Elior, chasidismus spojovala se šabatiánstvím v socio-ekonomické i náboženské sféře opozice vůči tradičnímu rabínskému establishmentu, jenž „perzekvoval ty, kdo nepřijali jeho normativní autoritu, která představovala přijetí života v exilu“.³⁹ Východoevropští maskilim pak považovali chasidy za přímé pokračovatele šabatiánů. Jak na mnoha příkladech podrobně ukázal Shmuel Werses, v rámci *haskaly* se ve vztahu k šabatiánství objevují dva odlišné proudy. Zatímco v německy psané židovské literatuře z téže doby je Šabtaj Cvi většinou líčen jako romantický hrdina se silným národním cítěním a touhou po osvobození svého národa od jha utlačovatelských národů i rigidity vlastní náboženské tradice, hebrejsky píšící maskilim ve východní Evropě vůči němu naopak zauímají ty nejostřejší pozice a tematizují jej většinou v kontextu sektářské iracionality, přičemž primárním cílem této kontextualizace byla snaha denunciovat chasidismus.⁴⁰ Podle Jonatana Meira pravděpodobně vedla Jafeho k přepracování a vydání spisu snaha o prezentaci chasidismu jako rozhodného odpůrce šabatiánství.⁴¹

³⁸ V jistém smyslu se tedy Zvi Mark nemýlil, považoval-li před objevem rukopisu Jišra'ele Jafeho za skutečného autora. I když Zvi Mark tuto informaci sám neuváděl a raději se přidržoval teorie o haličském či volyňském maskilském autorovi, tuto informaci uvádí Alan Brill s odkazem na osobní komunikaci s Markem. Viz Brill, *Judaism and World Religions*, s. 237, pozn. 5. Srov. Mark, *Mišṭika vee-šiga'on bi-širat rabi naḥman mi-breslav*, s. 37.

³⁹ Viz Rachel Elior, „The Origins of Hasidim“, *Scripta Judaica Cracoviensia* 10 (2012), s. 91. Zdá se, že Ba'al Šem Țov choval k šabatiánství jisté sympatie, protože jako jediný židovský vůdce poloviny 18. století pronásledování šabatiánů kritizoval. Ke vztahu Ba'al Šem Țova k šabatiánství viz Yehuda Liebes, „Ḥadašot le-ʾinjan ha-bešṭ we-šabtaj švi“, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2/4 (1983), s. 564–569. Jediný dochovaný rukopis chasidského spisu *Šivḥej ha-Bešṭ* uchovává v tiscích cenzurovanou verzi, podle níž Ba'al Šem Țov říká, že v Šabtaji Cvim byla „jiskra mesiáše“. Jafe ve své redakci změnil slovo „mesiáš“ za slovo „svatý“ (*kados*), aby nezavdával příčinu pro tvrzení, že v základu chasidismu stojí uznání mesiášského nároku Šabtaje Cviho.

⁴⁰ Werses, *Haškala we-šabta'ut*, s. 99–124.

⁴¹ Meir, „Sefer ḥalomej keš pela'ot (me'ora'ot švi)“, s. 127. Jafe se nakonec o vyvrácení tvrzení o blízkosti šabatiánství a chasidismu snažil i ve svém vydání *Šivḥej ha-Bešṭ* a v tomto duchu také změnil původní rukopis. Je nutno říci, že prvotní chasidé zaujali k šabatiánství mnohem smířlivější postoj než jejich pozdější následovníci, stejně jako jejich současníci z řad maskilim a mitnagdim. Na rozdíl od nich se snažili vytvořit alternativu přísnému odmítnutí šabatiánů a frankistů, která měla podle nich za následek znemožnění jejich návratu do lůna Izraele a znemožnila jejich nápravu (*tiḱun*). Viz tamtéž, s. 144.

2.2.3. „Ma'aravi“

K zajímavým částem této knihy patří již zmiňované poznámky, pravděpodobně z pera autora spisu. Vedle poznámek situovaných přímo do těla textu, které často přímo souvisí s vlastním příběhem, se po stranách rukopisu objevují poznámky, které v mnoha případech přinášejí materiál odkazující na zvyky a náboženské představy pocházející ze vzdálených náboženských kultur Afriky, Ameriky, Indie, Tibetu, Japonska, Barmy aj.⁴² V rukopise jsou tyto poznámky označeny pouze slovem „poznámka“ (*bagaba*), ale v tisku se objevují pod společným názvem *Ma'aravi* (tj. „západní“). Toto přejmenování má ještě zřetelněji než samotná literární forma evokovat představu textu západního učence, který komentuje text, jehož původ měl být na východě v bezprostřední blízkosti dění kolem Šabtaje Cviho. Jafé při své redakci použil jen část z nich a stejně jako celý zbytek textu je upravil a doplnil. V Jafého redakci jsou tak hranice mezi poznámkami a vlastním textem mnohem prostupnější.

Již z tisků, kde mnohé tyto poznámky chybí, bylo zřejmé, že autor znal dobovou křesťanskou literaturu popisující náboženské zvyky Dálného východu. Bezalel Naor⁴³ ve své analýze pasáže o dalajlámovi, jíž se budeme zabývat níže, identifikoval jako jeden ze zdrojů těchto pasáží spis německého jezuita Athanasia Kirchera (1602–1680) *China illustrata*⁴⁴ z roku 1667, případně pozdější čtenářsky velmi populární sedmisvazkové dílo *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* Jeana Frederica Bernarda ilustrované rytinami Bernada Picarta z let 1723–1727.

⁴² Tyto poznámky byly jedním z komponentů textu, které mátl mnohé akademiky zabývající se spisem. Shmuel Werses, který se donedávna knihou zabýval asi nejpodrobněji, identifikoval v knize její polemickou (tj. protišabatiánskou) polohu, ale vedle ní také aspekt, který se racionalisticko-komparativním přístupem snaží vysvětlit zázračné činy Šabtaje Cviho. Tento přístup se podle Wersese projevoval obzvláště v souboru poznámek v knize označovaných jako *Ma'aravi*. Ten představoval podle Wersese jeden ze zřejmých náznaků autorství z okruhu blízkého *haskale*. Viz Werses, *Haškala we-šabta'ut*, s. 225.

⁴³ Bezalel Naor, „The Dalai Lama in Hebrew“, *Journal of Indo-Judaic Studies* 3 (2000), s. 136–137; Bezalel Naor, *From a Kabbalist's Diary* (Spring Vally, NY: Orot, 2005), s. 205–207.

⁴⁴ Athanasii Kircheri e Soc. Iesu China monumentis quae sacris quā profanis nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata... (Amsterdam: Apud Iacobum à Meurs & Eliseum Weyerstraet, 1667). Pokud nebude výslovně uvedeno jinak, budeme v této práci odkazovat na následující anglický překlad: Athanasius Kircher, přel. Charles D. Van Tuyl, *China illustrata: with sacred and secular monuments, various spectacles of nature and art and other memorabilia* (Bloomington: Indiana University Press, 1987). Kircher se na Dálný východ nikdy nedostal a toto dílo sepsal ve Vídni. Zapracoval do něj však zprávy jezuitského misionáře Johanna Gruebera (1623–1680) o návštěvě Tibetu z roku 1661. Dalšími důležitými zdroji byli Giovanni Filippo de Marini (1608–1677) a Kircherův žák Martino Martinim (1614–1661), kteří oba v Číně pobývali. Kircher na buddhismus pohlížel jako na součást pan-asijského náboženství, které mělo svůj původ v náboženství starověkého Egypta. Pro celkové kontury Kircherova pojetí buddhismu viz Urs App, *The Cult of Emptiness*, s. 111–128.

Alan Brill, který se odvolává na osobní komunikaci s Isrunem Egelhardtem a Donaldem S. Lopezem, pak uvádí navíc i spis *A New General Collection of Voyages and Travels* britského historika Thomase Astleyho, respektive jeho čtvrtý svazek z roku 1747.⁴⁵ Jonatan Meir, který se jako první opírá i o rukopis, uvádí vedle zmíněných děl Kirchera a Bernarda obzvláště ještě německé populární přepracování Bernardova spisu Davidem Herrlibergerem z let 1746–1748,⁴⁶ trojsvazkový spis *L'histoire et la religion des juifs*⁴⁷ Jacquese Basnagea a dvousvazkový spis *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie* Gottfrieda Arnolda⁴⁸ z let 1669–1700.⁴⁹ Navzdory faktu, že některé narativy se ve výše zmíněných spisech objevují, dle mého mínění v tuto chvíli přímý zdroj či další zdroje mnohých poznámek uvádějících náboženské rituály Dálného východu neznáme.⁵⁰ Odkazy na autorem uváděné informace o některých náboženských zvycích se v žádné zde uvedené knize neobjevují. Méně důležitým vodítkem pro hledání zdrojů je fakt, že v rukopise jsou tato náboženství obvykle pojednávána v morálně i nábožensky démoničtější podobě, než jak je nalezneme v těchto spisech. Jednou otázkou jsou „faktografické“, informace, které měl autor k dispozici, a druhou, zda se náboženská či obecně ideová východiska autorů těchto textů nějak odrážejí ve zpracování těchto „faktografických“, informací autorem spisu. Tyto roviny je třeba odlišit, protože nemůžeme automaticky předpokládat, že autor spisu přebírá náboženskou interpretaci svých zdrojů. I když knihy jsou zcela jistě pravděpodobnějším zdrojem informací

⁴⁵ Thomas Astley, *A New General Collection of Voyages and Travels*, sv. 4. (Londýn: Thomas Astley, 1747). Astleyho popis Tibetu je z velké míry drtivou anglikánskou polemikou proti katolicismu, jemuž vyčítá stejnou – někdy i horší – pověrečnost a iracionalitu než tu, kterou nachází v tibetském buddhismu. Útoky na katolicismus provází jeho popis tibetského buddhismu snad na každé stránce. Viz podkapitolu nazvanou „The Religion of Tibet, and its surprising Conformity with the Romish“, s. 458–460. Tyto polemické výpady proti katolicismu se však nacházejí i jinde, viz s. 461, 464, 465 aj. Více k tématu využití „lamaismu“ a postavy dalajlámy v protikatolické polemice v 18. století viz Donald S. Lopez, *Prisoners of Shangri-La*, s. 29–30.

⁴⁶ David Herrliberger, *Heilige Ceremonien, Gottes-und Götzen-Dienste aller Völcker der Welt, Oder Eigentliche Vorstellung und summarischer Begriff, der vornehmsten Gottes-Dienstlichen Pflichten, Kirchen – und Tempel-Gebräuchen, der Christlich – und Abgöttischen Völcker der gantzen Welt*, sv. 1–3 (Curych: Herrliberger, Bazilej: Eckenstein, 1746–1748).

⁴⁷ Jacques Basnage, *L'histoire et la religion des juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent, pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Joseph* (Rotterdam: R. Leers, 1706).

⁴⁸ Gottfried Arnold, *Unparteyische Kirchen-und Ketzer-Historie* (Frankfurt n. M.: Thomas Fritschen Erben, 1699–1700).

⁴⁹ Meir, „Sefer ḥalomej keš pela'ot (Me'ora'ot švi)“, s. 137.

⁵⁰ V současné době připravuje Jonatan Meir kritickou edici spisu, která v době sepsání této práce ještě nebyla dokončena. Je pravděpodobné, že v průběhu práce na této edici budou některé stávající nejasnosti objasněny.

v rukopisu, dle mého mínění je třeba zvážit i přenos geografických a religionistických informací prostřednictvím novinových článků.⁵¹

Téměř všechny poznámky odkazující na tyto náboženské zvyky z výše zmíněných náboženských kultur přinášejí popisy, které ukazují jejich náboženské představitele jako nanejvýš morálně zkorumpované, ovládané nejnižšími pudy a zcela propadlé modloslužebným kultům. Náboženské síly, s nimiž jsou tato náboženství ve styku, jsou charakterizované jako zcela reálné, ale démonické, a náboženští funkcionáři jako popisováni svého druhu černí mágové, kteří těmto silám slouží. Tak v rukopisu nacházíme například následující poznámku:

Poznámka: Takový je zvyk v zemi K u n k a n, která se nachází na území východní Indie v království K a n a r a – kde slouží ničivým démonům (*mazikim*) a jméno jejich velkého boha je démon P r i a – p u s – že každému ženichovi je zakázáno ležet o svatební noci v pokoji jeho nevěsty, protože s ní o této noci spí démon Priapus a souloží s ní v jejím panenství, zatímco bohyně démona Priapa leží s ženichem a on souloží s ní. Tyto soulože jsou u nich velická svatost.⁵²

V podobném duchu jsou psány i další poznámky: o přehnaném pokání v zemi Martaban, kdy se kající vrhají pod kola vozu s modlou,⁵³ o krutých zkouškách cizoložství žen z Japonska, Siamu či Konga prováděných za pomoci nečistých sil,⁵⁴ o kanibalismu a lidských obětech démonům v Pegu⁵⁵ a v Abyssinii (Etiopie)⁵⁶ či o kněžích modloslužby v zemi Malabar nazývaných bráhmani, kteří mají nejméně dvakrát týdně zjevení (*bofa'a*) nečistého ducha a souloží s vdanými ženami, aby si moc nečistého ducha udrželi a byli schopni svých proroctví.⁵⁷ Všechny tyto a jiné poznámky se v textu nacházejí vždy při popisu konkrétních událostí vztahujících se k působení

⁵¹ Jen v průběhu dvaceti let (mezi roky 1768 a 1788) se v německy psaném tisku, který je k dispozici v databázi Vídeňské národní knihovny, objevují informace o dalajlámovi v 16 novinových článcích z oblasti politiky, literatury, náboženství a kultury. Uvážíme-li, že mnohé noviny stále digitalizovány nejsou, je zřejmé, že postava dalajlámy nebyla jak mezi vzdělanci, tak v tehdejší populární kultuře neznámým pojmem. Jak ukazuje Maoz Kahana, např. Ja'ašov 'Emden četl německé i holandské noviny a vybíral z nich „zázračné“ příběhy z celého světa, které měly potvrdit možnost změny v přirozenosti jsoucen. Viz Maoz Kahana, „An Esoteric Path to Modernity: Rabbi Jacob Emden's Alchemical Quest“, *Journal of Modern Jewish Studies* 12/2 (2013), s. 265.

⁵² Ms. 2206, fol. 8a; *Sefer halomej keš pela'ot* (Kopys: Jišra'el Jafe, 1814), fol. 10b.

⁵³ Tamtéž, fol. 15a.

⁵⁴ Tamtéž, fol. 19a.

⁵⁵ Tamtéž, fol. 39a.

⁵⁶ Tamtéž, fol. 25a.

⁵⁷ Tamtéž, fol. 18b.

Šabtaje Cviho a jeho proroků, a mají tak evokovat podobnost jejich jednání s nejextrémnějšími podobami modloslužby nacházejícími se mimo rámec „civilizovaného světa“.⁵⁸ Stejně jako „kněží“ nejrůznějších modloslužebných kultů v Africe či v Indii pracují s reálnými temnými silami, často spojenými se sexuální zvrhlostí, s jejichž pomocí provádějí nadpřirozené činy, tak i Šabtaj Cvi a jeho proroci jsou na základě spolčení se se silami „druhé strany“ (*siṭra ʾaḥra*) schopni oklamat celé zástupy Židů. Zde je nutno připomenout, že víra v působení magických sil a překonání přirozeného řádu věcí pomocí magické práce s božími jmény nebyla mezi Židy v Evropě 18. století ničím výjimečným, a to ani mezi osobnostmi, které jinak vykazují mnohé rysy raně osvícenského judaismu, jak dobře ukazuje příklad rabína Jaʿaḳova ʿEmdena (1697–1776). Jak poukazují Zvi Mark nebo Maoz Kahana, ʿEmden se navzdory některým na svou dobu velmi pokrokovým názorům nevymezoval vůči existenci nadpřirozených jevů, které charakterizovaly působení Šabtaje Cviho a jeho následovníků.⁵⁹ Stejně tak jako mnozí jiní odpůrci Šabtaje Cviho i ʿEmden připisoval některé nadpřirozené jevy, které se kolem Šabtaje Cviho a jeho proroků odehrávaly, působení nečistých sil, či magické manipulaci s Božími jmény.⁶⁰

⁵⁸ K chápání Indie a Afriky jako míst modloslužby *par excellence* srov. Abraham Melamed, „The Image of India in Medieval Jewish Culture: Between Adoration and Rejection“, *Jewish History* 20/3–4 (2006), s. 299–314; Abraham Melamed, *The Image of the Black in Jewish Culture* (Londýn: Routledge, 2010). Melamed upozorňuje na raně moderní interpretaci modloslužebníků jako *kutim*, chápaných jako lidí černé pleti. Viz Melamed, *The Image of the Black in Jewish Culture*, s. 212–226.

⁵⁹ Maoz Kahana, „An Esoteric Path to Modernity“, s. 265. Zvi Mark, *Mišṭiḳa we-šigaʿon bi-širat R. Naḥman mi-Breslav*, s. 33–34, 38. Podle Zvi Marka ʿEmden nezdůrazňuje „magickou stránku a vnější jevy“ provázející působení Šabtaje Cviho. Navzdory tvrzení Zvi Marka se však takové pasáže v ʿEmdenových dílech objevují. Viz následující poznámku.

⁶⁰ Viz např. *Sefer ha-kenaʿot* (Amsterdam, 1752), fol. 26a–26b. ʿEmden zde popisuje působení některých „proroků“ Šabtaje Cviho, které je spojeno s účelovým využíváním magie: „Několik let poté, co byl usmrčen Šabtaj Cvi, povstal jiný klamač, který se jmenoval Jiśraʿel Daniʿel [...] byl to podvodník, zabýval se mhouřením očí a dokázal klamat lid svými kouzly [...] Vstoupil do místnosti a za ním byla ohnivá koule. Otočil se na lidi, kteří stáli kolem něj a zvolal: ‚Pán je král, Pán vždy kraloval, Pán bude kralovat na věky věků.‘ Poté změnila ohnivá koule své místo a usadila se mu na prsou. Potom se na ní ukázalo Boží jméno v podobě Tetragramu.“ Tento úkaz vysvětluje ʿEmden vzápětí poznámkou v závorce, která odkazuje na dva talmudické příběhy provozování magie: příběh o dcerách rabiho Nachmana, které za pomoci magie míchaly vroucí hrnec holýma rukama (bGittin 45a), a příběh, podle něhož Gechází magickým způsobem umístil magnetit mezi nebe a zemi nad zlatým býčkem, kterého nechal ve svatyních v Danu a Bételu umístit Jarobeám, nebo na býčka vyryl Boží jméno, takže zlatý býček sám o sobě neustále prohlašoval první dvě příkázání Desatera (bSoṭa 47a). Viz také ʿEmdenův spis *Birat migdal ʿoz* (Žitomir: Jichāḳ Moše Baḳšṭ, 1873), fol. 119a, kde označuje jako pošetilce ty, kdo věří všemu, co vidí, ale i ty, kdo na základě filosofie odmítají působení nadpřirozených jevů pomocí síly Božích jmen. V tomto kontextu mluví ʿEmden také o šabatiánech. Tyto ʿEmdenovy názory jsou i jedním z důvodů, proč Jacob J. Schacter ve své podrobné disertaci tvrdí, že i přes mnohé ʿEmdenovy

2.2.4. Dalajláma

Mezi těmito poznámkami se objevuje i text, jehož ústřední postavou je tibetský dalajláma. Tato poznámka se objevuje v kontextu líčení triumfálního průvodu ve Smyrně 11. tevetu (šabat, 19. prosince) 1665, kdy „věřící“ ze Smyrny i z dalekých měst oslavují vystoupení mesiáše Šabtaje Cviho.⁶¹ Jednalo se o zvláštní šabat, přesně týden poté, co Šabtaj Cvi na šabat 12. prosince ovládl Smyrnu. Zároveň byl tento šabat dnem následujícím po půstu 10. tevetu, který Šabtaj Cvi svým královským nařízením zrušil a nařídil, aby byly všechny půsty připomínající zboření Chrámu proměněny v dny radosti a veselí.⁶² Jednalo se o dobu, kdy věřící popisovali mnohé zázraky vykonávané Šabtajem Cvim a muži i ženy byli zachvacováni prorockým duchem, upadali do vytržení a „dosvědčovali“ mesiášství Šabtaje Cviho.⁶³ I když z hlediska vlivu na obraz buddhismu v judaismu je relevantní spíše Jafeho verze, uvedeme zde překlad rukopisu a prvotisku z roku 1814 vedle sebe. Úpravy v tiscích, řídící se většinou druhým vydáním (Kopys, 1815), jsou v této pasáži oproti prvotisku spíše marginální. Jafeho přepracování textu je zde patrné v detailech a obzvláště pak v doplněných částech. Důležitější celky, které se v rukopisu neobjevují a jsou Jafeho dodatkem, jsou v textu níže označeny tučně.

Ms. 2206 JTS, fol. 18b-19a

Poznámka: Protože navečer před východem měsíce, v čase vlády škodlivých démonů (*maziķim*) viděli světlo před tváří krále mesiáše, mysleli si, že kůže jeho tváře zářila jako kůže Mojžíše, učitele Židů.⁶⁴ A nepodivuj se této formě světla, která se vytváří pouze

Prvotisk (Kopys, 1814), fol. 24a-25a

Ma'aravi: Když se vraceli navečer před východem měsíce, v čase vlády škodlivých démonů (*maziķim*), viděli tváří krále mesiáše. Domnívali se, že paprsky kůže jeho tváře zářily jako světlo z tváře našeho učitele Mojžíše. A nepodivuj se této formě světla, která byla vytvořena pouze prostřednictvím známého zařikávání, neboť stejně tak byla shledána již předtím u hlavy kněze modloslužby (*be-roš komer 'avoda zara*) v zemi Šiṭim, to je ve Velké

názory, jichž se později chopili židovští osvícenci, má 'Emden blíže k velkým postavám středověku než k haskale. Viz Jacob J. Schacter, *Rabbi Jacob Emden: Life and Major Works* (Harvard University, 1988), s. 587. K diskuzi o 'Emdenovi a rané haskale viz také Shmuel Feiner, „Ha-haskala ha-muqdemet be-jahadut ha-me'a ha-šmone 'esre“, *Tarbiz* 67/2 (1998), s. 189–240.

⁶¹ Události z prosince 1665 ve Smyrně jsou detailně popsány v Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: the mystical messiah: 1626-1676* (Londýn, Princeton: Princeton University Press, 2016), s. 389–432.

⁶² Podle Scholema se do popisu událostí z tohoto dne promítl popis pozdějších událostí z Gallipole, protože věřící ze vzdálených míst by neměli dostatek času na Šabtajův triumf zareagovat a do Smyrny se dopravit. Nicméně se tento triumfální průvod hojně v šabatiánské literatuře objevuje. Viz Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 425, n. 213.

⁶³ Tamtéž, s. 417–423.

⁶⁴ Světlo před tváří Šabtaje Cviho či Natana z Gazy je popisováno ve vlastních šabatiánských textech i zprávách o dění kolem Šabtaje Cviho. Viz tamtéž, s. 222, s. 260, s. 409.

známým zařikáním (*bašba'a*), neboť stejnou nalezneš u hlav kněží modloslužby v zemi Šitim (to je Velká Tartarie) na území Tibetu, sousedící s východní Indií. V jejím velkém městě, jehož jméno je Barantala,⁶⁵ věčně sídlí velekněz mezi všemi kněžími jejich modloslužby a jeho jméno je Lama,⁶⁶ což znamená otec nečistoty (*'av ha-ṭum'a*).⁶⁷ Jeho zjevení a prorokování se děje pomocí černé magie a nečistých sil. Stoupá do všech nebeských sfér a je zběhlý v zaklínání tváře (*bašba'at parṣuf*). Pomocí tohoto zaklínání se vždy před jeho tváří ukazuje světlo a také se [jeho tvář] změní a vypadá stejně jako tvář Lamy, který byl před ním a již zemřel. V čase jednoho svátku jej kněží vynášejí na trůnu zakrytém látkami a s rouškou na obličeji do ulic města, aniž by ho zástup lidu viděl, protože podle nich je svatý. Když zemře, činí Lama, který vládne po něm, za pomoci téhož zaklínadla stejně, jako činil Lama před ním. A kněží výše zmíněné modloslužby

Tartarii, na území Tibetu sousedící s východní Indií, v jejím velkém městě, jehož jméno je Barantala. Tam věčně sídlí největší kněz mezi všemi kněžími modloslužby, jehož jméno je Lama. Je zdrojem nečistoty (*'av ha-ṭum'a*), jehož vytvořili místní kněží způsobem nečisté magie (*derech 'aḳalaton*) nebo z duchů nečistoty, a má se to s ním následovně: Místní kněží, kteří se nazývají bráhmani (*braminim*), jak je zmíněno výše,⁶⁹ vytvořili svými kouzly z matérie *golema* ve formě člověka. Vybavili ho masem, kůží, kostmi i šlachami a potom do něj zařekli duchovní podstatu (*ruḥani*) (démona) z nečistého ducha, který je v *'aḳalatonu*.⁷⁰ Vypadá jako skutečný živý člověk, jako *golem*, jehož vytvářejí z hmoty naší magie (*ba'alej šemot*) – kteří dělají vše podle způsobu kabalistů (*ke-maḥševet ba-meḳubal*) – tak [tito kněží] naproti tomu zaklínají duchovní podstatu ze sedmi nebes marnosti (*reḳijej šaw*).⁷¹ Nadto jsou zběhlí v nečistém zaklínání *tváře* a díky těmto zaklínadlům tváře se před jeho tváří vždy ukazuje světlo a také se podoba jeho tváře vždy mění a vypadá jako podoba Lamy (démona), který byl před ním a který již zemřel. V čase jednoho jejich svátku ho kněží na trůnu zahaleného látkami a s rouškou na obličeji vynášejí do ulic města, aniž by ho zástup lidu viděl, protože podle nich je svatý. Když zemře, činí kněží pomocí svých zařikadel s následujícím Lamou stejně, jak činili s Lamou předchozím. A kněží podvádějí tímto způsobem zástup lidu řkouce, že jejich Lama je božstvím živoucím a trvalým na věky, svatým a strašným. A každý ze zástupu lidu, komu bylo dáno napít se třebas jen z Lamovy moči (kterou vymočili sami kněží), se posvětil

⁶⁵ Tj. Lhasa.

⁶⁶ Protože autor hebrejského textu graficky označuje slovo „lama“ jako jméno, ponechávám jej zde s velkým počátečním písmenem.

⁶⁷ Jedná se o mišnaický koncept, který v zákonech týkajících se rituální nečistoty označuje primární zdroj rituálního znečištění. Viz mKelim 1:1.

⁶⁹ Na bráhmany spřažené s temnými silami poukazuje předchozí poznámka, kterou Jafe do textu nezahrnul. Viz Ms. 2206, fol. 18b.

⁷⁰ Viz níže.

⁷¹ Jde sice o Jafeho dodatek, ale odkaz na sedm nebes Sama'ela, která jsou démonickým zrcadlovým obrazem božských sedmi nebes, se nachází i v úvodní pasáži rukopisu. Viz Ms. 2206, fol. 4b. K paralelnímu démonickému protikladu božského světa sefir, *merkavy* a příslušných andělů srov. Moše Kordova, *Pardes rimonim* (Korec: b. n., 1870), kapitoly „Ša'ar ha-ṭmura“ a „Hechalej ha-ḳlipot“, fol. 161b–167a.

tímto způsobem podvádějí množství lidu a říkají, že jejich Lama je živé a věčné božství, svatý a hrozný. A každého z množství lidu, komu je dáno se třeba jen trochu napít z jeho moči, budou nazývat svatým a čistým, protože se pitím této moči posvětil všemi možnými druhy svatosti. Chodí k němu tisíce a desetitisíce a on jim věští věci budoucí. Kněží píší amulety, uprostřed nichž je jeho jméno. Také nad nimi ustanovuje krále a každý král, který od něj nepřijme pověření k panování, není lidem přijat za jejich krále. Pojď a viz, jak velikou moc má nečistota prvotního hada, 'Azy a 'Aza'ela,⁶⁸ Sama'ela a jim podobných, mást syny synů prvotního člověka ('adam ha-rišon) takovou lživou vírou, že každého, komu je dáno se napít jen trochu z moči tohoto božstva, zvou svatým.

jedinečnou svatostí a je nazýván čistým a svatým, protože se pitím této moči posvětil všemi druhy svatostí. Ze vzdálených míst k němu chodí tisíce a desetitisíce, on jim věští věci budoucí a kněží píší amulety, uprostřed nichž je jeho jméno. Také nad nimi ustanovuje krále a každý král, který od něj nepřijme pověření k panování, není lidem přijat za jejich krále. Pojď a viz, jak velikou moc má nečistota prvotního hada, 'Azy a 'Aza'ela,⁶⁸ Sama'ela a jim podobných, mást syny synů prvotního člověka ('adam ha-rišon) takovou lživou vírou, že každého, komu je dáno se napít jen trochu z moči tohoto božstva, zvou svatým.

'aḳalatonu mást sémě potomstva Noeho od Nimroda a dále lživými pověrami, že ten, komu je dáno pít moč kněze, je nazýván svatým a čistým. A stejně jako v této Barantale, tak se děje dnes v Izmiru, neboť každá žena, která trpí výtokem a dostalo se jí jen políbení úst krále mesiáše, je ústy jeho stoupenců nazývána svatou, která se posvětila všemi druhy svatosti, a hned poté, co se posvětila, upadá do mdlob a prorokuje o něm, že ode dnů Jozueho syna Nuna, nebylo dáno zjevit to, co bylo zjeveno v Izmiru ženám trpícím výtokem. Až se toto město stalo v tomto roce klatým městem. A kdyby se tak stalo za dnů našich otců, v době naší vlády, naplnili bychom verš řečený v oddílu Re'e, „úplně vybijíš [obyvatele toho města]“⁷² (bake take). Vybiješ (take)⁷³ v roce 5425, aby neranili (taku) v roce 5426 rozptýlené Jehudy, Benjamina a Leviho touto slepotou.

Není divu, že se tato sugestivní poznámka z rukopisu dostala na rozdíl od některých jiných i do Jafeho edice. Paralela mezi démonickým dalajlámou a Šabtajem Cvim je symptomatická; zástupy lidu shromážděné kolem nejvyššího náboženského vůdce, který se prohlašuje za boha, jejich zaslepenost, která je vede k bezmeznému obdivu a uctívání vedoucímu k neuvěřitelným a skandálním činům, jako je uctívání jeho moči či výkalů, náboženští hodnostáři kolem obou osobností a magická práce s temnými silami, která jim propůjčuje obrovskou moc nad lidmi a

⁶⁸ Jedná se o anděly, kteří se vzepřeli Bohu při stvoření člověka, alternativně ve chvíli, kdy první člověk zhřešil. Poté, co je Bůh svrhl na zem, se stali učiteli magie. Za jejich žáky považují autoři Zoharu např. Biláma či Lábana. K jejich analýze viz Isaiah Tishby, *Pirḳej zohar: miḅḅar ma'amarej ha-zohar meturgamim 'ivrit be-šeruf mevo'ot u-we'urim*, sv. 1 (Jeruzalém: Mosad bialik, 1969), s. 159–160.

⁷² Dt 13,16. Podle příslušné pasáže muselo být při dobývání Země izraelské město, jehož většina se stala modloslužebníky, zničeno.

⁷³ Jedná se o Jafeho slovní hříčku. Slovo „vybijíš“ (take, תכה) je tvořeno stejnými písmeny jako letopočet 5425 (1665) a slovo, které překládáme jako „neranili“ (taku, תכו), je tvořeno stejnými písmeny jako letopočet 5426 (1666). Rok 1666 byl bodem obratu v dějinách šabatiánského hnutí, protože v tomto roce Šabtaj Cvi konvertoval k islámu.

dokáže je udržovat v klamu. Není pochyb, že to byla právě informace o pití a uctívání dalajlámovi moči, která měla být vrcholem demonstrace idolatrické náboženské zaslepenosti, u jejíhož kořene stojí iracionalita způsobená temnými silami. Tento krátký text o dalajlámovi, jež kvůli absenci povědomí o rukopisu všichni považovali za původní autorský počín haličského či volyňského autora počátku 19. století, vedl mezi badateli k různým spekulacím. Na jeho interpretaci se silně podepsalo Jaffeho kreativní přepracování, v němž z dalajlámy udělal *golema*.

Krátkou poznámku věnovanou této pasáži publikoval jako první Bezalel Naor.⁷⁴ Podle jeho mínění došlo u autora k záměně dvou tibetských termínů: *tulku* a *tulpa*. První z nich označuje držitele určité linie učení, který se po své smrti reinkarnuje. Druhý termín označuje podle Naora magicky vytvořenou dočasnou entitu, často ve formě člověka, která má sloužit k nějakému konkrétnímu účelu. Na'or odkazuje na Alexandru David-Néel, která praxi vytváření těchto magických formací popisuje ve své slavné knize *Mystiques et Magiciens du Tibet* z roku 1929.⁷⁵ V knize konstatuje podobnosti mezi *golemem* a tibetským fenoménem *tulpa*. Tuto teorii je v současné chvíli možné zcela odmítnout. Příběh o dalajlámovi se v původním textu vyskytuje zcela nezávisle bez odkazu na *golema*. Možnost, že by chasidský tiskař Jafe mohl doplnit text na základě povědomí o fenoménu *tulpa* v tibetském buddhismu, se zdá být velmi nereálná, alespoň pro ni chybí jakýkoli možný známý kontext. Navíc je zřejmé, že tento tibetský termín je ve výše zmíněném významu spíše originálním přepracováním teosofů a stal se součástí evropské představy o Tibetu až na přelomu 19. a 20. století.⁷⁶

Interpretaci dalajlámy jako *golema* v tomto textu se věnuje i Moše Idel.⁷⁷ Idel se ve svém článku soustředil na změnu vnímání *golema* počínaje 17. stoletím, kdy podle jeho slov dochází k posunu od tematizace *golema* v rámci hledání duchovní dokonalosti člověka k jeho tematizaci spojené s novým kulturním rozvojem Evropy. K nim patří i vnímání *golema* jako potenciálního ohrožení a nebezpečí. I když Idel o existenci rukopisu nevěděl, jeho příspěvek lze stále vztáhnout na Jaffeho redakci. Idel si všímá i velmi neobvyklého způsobu vytváření *golema* za pomoci astrální magie, na níž podle něj ukazují dva termíny. Prvním je *'aḳalaton*, temná síla symbolizovaná

⁷⁴ Bezalel Naor, „The Dalai Lama in Hebrew“, *Journal of Indo-Judaic studies* 3 (2000), s. 136–137. Naor se k tématu později vrátil. Viz Bezalel Naor, „The Cameo Appearance of the Dalai Lama in the Hebrew Literature“, in Bezalel Naor, *From a kabbalist's diary: collected essays* (Spring Valley, NY: Orot, 2005), s. 205–207.

⁷⁵ Alexandra David-Néel, *Magic and Mystery in Tibet* (New York: Dover Publications, 1971), s. 120–21.

⁷⁶ Natasha L. Mikles – Joseph P. Laycock, „Tracking the Tulpa: Exploring the ‚Tibetan‘ Origins of a Contemporary Paranormal Idea“, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 19/1 (2015), s. 87–97.

⁷⁷ Moše Idel, „Al glamim 'aštralijim, ha-dalaj lama u-Maharal“, in Elḥanan Reiner (ed.), *Maharal: 'Aḳdamot. Pirḳej ḥajim, mišna, bašpa'a* (Jeruzalém: Merkaz zalman šazar, 2015), s. 129–131.

primordiálním hadem,⁷⁸ která je zmíněna na začátku textu v souvislosti s nebeským výstupem.⁷⁹ Druhým je „sedm nebes marnosti“, jakýsi démonický zrcadlový obraz planetárních inteligencí, jinde v textu označených jako „sedm nebes Sama'ela“.⁸⁰ Idel, který předpokládal jednoho autora této konkrétní pasáže,⁸¹ si nemohl být vědom kombinace tvůrčího propojení původního astro-magického materiálu v rukopisu s Jafeho dodatkem o *golemovi*, který se sám o sobě na astro-magii neodvolává. Termín „síly 'aḳalatonu“ (*koḥej 'aḳalaton*) Jafe v průběhu celého spisu používá na místech, kde je v rukopise jednoduše uvedeno „nečisté síly“ (*koḥot ha-ṭum'a*).⁸²

Z několika perspektiv spojujících se v bodě možné role textu pro současnou židovskou teologii buddhismu se k výše zmíněné pasáži vyjadřuje Allan Brill. Ten jej v rámci rabínské tematizace nemonoteistických náboženství označuje za „pozoruhodně pozitivní.“⁸³ Konstatuje, že hodnocení tohoto rituálu neobsahuje žádné exkluzivistické odmítnutí s odkazem na modloslužbu. Podle Brilla se spíše jedná pouze o „západní evropský styl hanlivé etnografie“.⁸⁴ Podle jeho názoru prozrazuje v textu přítomná myšlenka, že náboženská extáze je buď démonická, nebo božská, „raně moderní katolický jazyk, který odráží koncepty posedlosti a exorcismu.“⁸⁵ Fakt, že se autor nepouští do „tradiční diskuze o idolatrii“, ale mluví o nečistém duchu (*impure spirit*), podle Brilla odráží žánr textu, který je cestovním deníkem křesťanského misionáře.⁸⁶ K Brillově pojetí je třeba říci, že i když křesťanské pojetí magie se v textu projevuje,⁸⁷ rozvinutá démonologie provází rabínský judaismus od jeho vzniku. Navíc v tuto chvíli již víme, že termín „nečistí duchové“ ve výše zmíněné pasáži je editorský zásah chasidského tiskaře Jafeho, který tak upravil spojení „nečisté síly“ (*koḥot ha-ṭum'a*) v rukopisu. Ani jeden však není ničím neobvyklý.⁸⁸ Vzhledem k tomu, že se

⁷⁸ Srov. Iz 27,1.

⁷⁹ Ms. 2206, fol. 6a.

⁸⁰ Tamtéž, fol. 4b.

⁸¹ Na rozdíl od celého spisu, který považuje za dílo několika autorů. Viz Idel, „Al glamim 'aṣṭralijim, ha-dalaj lama u-Maharal“, s. 129.

⁸² Srov např. celý exkurz o vzniku modloslužby vložený do úst rabínovi Ja'aḳovu Ḥagizovi. v Ms. 2206, fol. 39a-b; v prvotisku (Kopys, 1814), fol. 41a-b.

⁸³ Brill, *Judaism and Other Religions*, s. 237.

⁸⁴ Tamtéž.

⁸⁵ Tamtéž.

⁸⁶ Tamtéž.

⁸⁷ Podle Meira je pojetí magie v textu silně ovlivněno Athanasiem Kircherem. Viz Meir, „Sefer ḥalomej keš pela'ot (me'ora'ot švi)“, s. 137, pozn. 35.

⁸⁸ Termín „nečistý duch“ (*ruaḥ ha-ṭum'a*) se v souvislosti s modloslužbou objevuje v kabale kontinuálně od doby jejího vzniku a pochází ze Zach 13,2: „V onen den, je výrok Hospodina zástupů, vyhladím ze země jména modlářských stvůr, takže už nikdy nebudou připomínána. Vypudím ze země rovněž proroky a ducha nečistoty (*ruaḥ ha-ṭum'a*).“ Pro

nejedná o halachický text, ani nelze očekávat halachickou analýzu modloslužby, rukopis i tisky však automaticky toto označení používají. Tvzení, že hodnocení tohoto rituálu neobsahuje jeho exkluzivistické odmítnutí jako modloslužbu, je poněkud zarážející. Ačkoli velká část rané evropské literatury o tibetském buddhismu a o buddhismu obecně by mohla s jistou licencí spadat do Brillovy kategorie „hanlivé etnografie“, výchozí ideová pozice jejích autorů se od pojetí přítomném v našem textu výrazně odlišuje v jednom zásadním bodě, který se vnucuje hned na první pohled. Totiž, že tito autoři ukazují skutečné či domnělé tibetské náboženské obyčeje jako iracionální a absurdní jednání lidí, jimž náboženské pověry nedovolily rozvinout kritické myšlení a zabránily jim nahlédnout nicotnost a absurditu jejich náboženského počinání. I Kircher se místy na ďábelské působení odvolává, ale to se projevuje spíše jako zmatení mysli, která je v jeho důsledku schopná zastávat tak absurdní náboženské pozice, nebo ďáblovu dílo spatřuje v přenesení poct náležících pouze papeži, „jedinému vikáři na zemi, na pověrečné uctívání barbarského lidu.“⁸⁹ Kircher však ani v náznaku nepřipisuje působení tibetských lamů schopnosti, které popisuje náš autor. Ať již je autorův osobní pohled na možnosti působení nečistých sil jakýkoli, v artikulaci svého obsahu text ani na okamžik nepochybuje o magických schopnostech tibetských lamů a realitě popisovaných aktů vymykajících se přirozenému řádu věcí.

O autorově pohledu na magii spojenou s původní formou modloslužby, která podle něj přetrvává i v Africe a na Dálném východě, vypovídají i následující dva texty z rukopisu. V obou případech se jedná se o poučení o nečistých silách, které se dostává Šabtaji Cvimu a Natanovi z Gazy na počátku jejich působení z úst jejich učitelů pohlížejících s obavami na kabalistický zápal a vizionářské zkušenosti obou mužů. V prvním textu vysvětluje učitel mladého Šabtaje Cviho rabín Josef 'Eškapa svému žákovi nebezpečí nebeského výstupu poté, co se dozvěděl, že Šabtaj takovou cestu vykonal. Rabi Josef důrazně upozorňuje Šabtaje Cviho, jak důležité je při nebeském výstupu nevystoupit nad úroveň (*madrega*) své duše, která je u každého člověka jiná. Duši, která vystoupí nad svou dosaženou úroveň, připodobňuje k člověku, který jde až k zábradlí své střechy a v touze jít ještě výše se zřítí dolů.

Člověk si musí dávat velký pozor, aby se nedostal do sedmi nebes Sama'ela a do jeho nečisté *merkavy* – protože Bůh učinil jednu zrcadlově proti druhé – a nezmátly ho síly nečistoty a nestáhl druhé s sebou. [...] Stejně tak ten, kdo stoupá nad úroveň své duše, okamžitě před

obecný kontext kabalistické démonologie viz Gershom Scholem – Esther Liebes, *Šedim, ruḥot u-nešamot: meḥkarim be-demonologija* (Jeruzalém: Mechon nen-švi le-ḥeḳer kehilot jiśra'el ba-mizraḥ, 2004). Srov. také Jeffrey Howard Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (Filadelfie: University of Pennsylvania Press, 2011).

⁸⁹ Kircher, *China illustrata*, s. 66.

očima všech spadne. Při jeho návratu ho pak několik myriád andělů zkázy provádí temnou cestou (*derech 'akalaton*), znečišťují jeho duši a matou jeho myšlení.⁹⁰

V druhém případě rabi Ja'aqov H̱agiz, popisuje svému žáku Natanovi z Gazy podstatu čistých a nečistých vizí.

Existuje ještě jedna záležitost, která se nazývá zjevení (*hofa'a*) (Erlichtung).⁹¹ Ve chvíli, kdy člověk zavře své oči, vidí duše (*nešama*) v jeho nitru prostřednictvím srdce jedno světlo. A v tomto světle se mu ukáže vše, co tajně udělal, a vše, co udělá na konci dní, jako by se to stalo před jeho otevřenými očima. A toto zjevení se dělí na dva hlavní [typy]. (První) se nazývá zjevení ducha svatosti, kvůli tomu, že se mu ho dostalo prostřednictvím svaté *merkavy*. A vše, co mu ukazují, je přímé a pravdivé. S ní zacházeli král David a mnozí další, tisíce a myriády ze společenství Izraele ode dne východu z egyptské země, po všechny generace až dodnes. (Druhé) [zjevení] je ze strany nečisté *merkavy* (*merkava tme'a*). A s ní zacházeli kněží národů v prvních generacích, kteří sloužili bůžkům a modlám. V malých záležitostech se mohou [tato zjevení] ukázat jako pravdivá, ale ve velkých jako zcela lživá.⁹²

Podle autora textu existuje paralelní démonický svět, který zrcadlově kopíruje božský svět do nejmenších detailů. Pro nezkušené a začínající kabalisty je snadné se nechat oklamat a zaměnit svět démonických sil za svět božských sil. Svět démonických sil je představován kněžími vzdálených náboženských kultur, u nichž se uchovala původní modloslužba v pravém slova smyslu: tedy černá magie využívající nejvyšší démonické síly, za jejichž pomoci je možné vykonávat zdánlivě zázračné činy srovnatelné s těmi, které dokáží vykonat jen skuteční zasvěcenci do Božích tajemství. Idoly, jimž tito kněží slouží, jsou ve skutečnosti nečisté síly.⁹³ Jak již bylo řečeno, těžiště všech příběhů ze vzdálených kultur včetně textu o dalajlámovi spočívá v jejich paralele s akty Šabtaje Cviho. Pro naše potřeby kontextualizace prvních zpráv o buddhismu v judaismu se původní rukopis od Jafeho přepracování významně neodlišuje. Přesto jsou v prezentaci dalajlámy v obou verzích jisté rozdíly. Svým přepracováním, v němž dalajláma přestává být vrcholným mágem zacházejícím s nečistými silami a stává se něčím na způsob démonické formy *golema* vytvořeným kněžími, dokonce původní paralelu mezi Šabtajem Cvim a dalajlámou trochu oslabuje. Vše je teď dílem kněží, kteří v jistém smyslu zaujímají dalajlámovo místo. Jafemu byla zcela jistě známa maskilská kritika chasidismu a

⁹⁰ Ms. 2206, fol. 4b.

⁹¹ Německý výraz je součástí původního textu.

⁹² Ms. 2206, fol. 6a.

⁹³ Tamtéž, 39a.

není vyloučeno, že tento krok měl oslabit přímou paralelu mezi Šabtajem Cvim a dalajlámou na jedné straně a chasidským *cadikem* na straně druhé.⁹⁴ Jafeho cílem bylo text upravit pro široké chasidské publikum a verze s *golemem* působí na širší lidové vrstvy přitažlivěji. Vytvoření umělého člověka (i když němého) je v tradičním judaismu považována za jednu z nejvyšších met umění praktické kabaly. Jedná se o výjimečnou dovednost, která je podmíněna nejen znalostmi potřebnými pro magickou práci s Božími jmény, ale i naprostou morální bezúhonností a zbožným životem prostým sebemenšího pochybení – tedy života podle *mišwot*. Tato schopnost je tak často explicitně upírána Nežidům, protože buď nemají potřebné znalosti kabaly, nebo postrádají potřebnou duchovní esenci.⁹⁵ Absence tohoto motivu v Jafeho textu tak ukazuje na posun k moderní literární verzi mýtu o stvoření *golema*, jak ji analyzuje Moše Idel. Je také zřejmé, že Jafe nechtěl vztahovat možnost propadnutí temným silám v takové míře na všechny Židy. Z tohoto důvodu mění původní text, v němž se píše o moci nečistých sil mást syny synů prvotního člověka (*ʿadam ha-rišon*), a omezuje jeho moc na „sémě potomstva Noeho od Nimroda a dále“, tedy genealogickou linii, která nevede k Abrahamovi.⁹⁶ Tímto krokem opět posouvá původní význam textu, který měl naopak zbavit šabatiány stigmatu, že se jako Židé nechali Šabtajem Cvim oklamat.

2.2.5. „Lamaismus“ a evropská náboženská polemika

Tibetský buddhismus a postava dalajlámy hrály od 18. století zajímavou roli v osvětských snahách podkopat autoritu katolické církve a deklasující srovnávání „lamaismu“ s katolicismem bylo od té doby hojně využíváno zejména mezi protestanskými mysliteli. K této tematizaci tibetského buddhismu, v níž se v Evropě 18. a 19. století stává zejména nástrojem polemiky proti katolicismu, se ještě vrátíme v následující kapitole. Jistá podobnost mezi „lamaismem“ a katolicismem však uchvacovala již katolické misionáře 17. století, kteří se v Tibetu octli v rámci svého misijního působení v centrální Asii. Většinou si ji vysvětlovali buď křesťanským vlivem a v tibetském buddhismu viděli pozůstatek působení „kněze Jana“, nebo podle nich musela být tato podobnost dílem temných sil, v němž Lhasa byla jakousi ďábelskou nápodobou Říma.⁹⁷ Jak

⁹⁴ Viz následující kapitolu věnovanou paralele mezi lamy a *cadiky* v textech haličských maskilim.

⁹⁵ Pro příklady obou postojů viz Moše Idel, *Golem* (Praha: Vyšehrad, 2007), s. 164 a 206. Srov. také Scholem, „The Idea of the Golem“, in též, *On the Kabbalah and its symbolism* (New York: Schocken Books, 1969), s. 183.

⁹⁶ I když se Jafe dopouští na mnoha místech porušení logiky textu, nelze vyloučit, že v tomto případě mohl sehrát svou roli koncept šabatiánů jako „přimíšenců“ (*ʿerev rav*). K tomuto termínu, jímž se navzájem označovali obě skupiny v šabatiánském sporu viz Pawel Maciejko, *Mixed Multitude Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816* (Filadelfie: University of Pennsylvania Press, 2011).

⁹⁷ Srov. Kircher, *China illustrata*, s. 66. K „lamaismu“ jako démonické nápodobě katolicismu viz Lopez, *The Prisoners of Shangri-la*, s. 24–25.

samotní katoličtí misionáři, tak především kritici katolicismu nacházeli mnohé podobnosti, které obě kultury spojovaly: honosné chrámy, hierarchie kléru a jejich vůdčí role ve společnosti, kláštery, v celibátu žijící mniši a mnišky, pompézní ceremonie, sborová recitace modliteb, procesí, litanie, asketické praktiky a posty, misijní výpravy, exorcismus a v neposlední řadě i postava jediného náboženského a zároveň i světského vůdce, jemuž byla prokazována výjimečná náboženská úcta.

Démonizace dalajlámy nebyla neznámá ještě ani kultuře konce 18. století. Například jeden z textů otištěných v literárním časopise *Deutsche Monatschrift* ze září roku 1795 obsahuje vedle používání dalajlámových exkrementů také jistou míru démonizace dalajlámy.

Dalajláma v tibetském impériu neboli vzdálené Tartárii není, jak někteří věří, samým božstvem oné země, nýbrž toliko zástupcem Buddhy z podsvětí (*Stellvertreter des Fohé aus der Unterwelt*). Žije vtělený v tělech těchto velekněží (*hohenpriesters*) a čas od času si v návaznosti na nauku tohoto náboženství o stěhování duší vyhledá jiné tělo k přebývání.⁹⁸

Podobně najdeme o sto let dříve v knize výše zmíněného francouzského jezuitu Louise Le Comta (1655–1729) následující slova na adresu Buddhy:

Nevíme přesně, na kterém místě se narodil bůžek Buddha (*l'idole Fo*), o němž mluvím (nazývám jej bůžkem, a ne člověkem, protože někteří věřili, že byl přízrakem (*un spectre*) vzešlým z pekla).⁹⁹

I když sám Le Comte se k Buddhovi ve svých zápiscích vztahuje s touto výjimkou vždy jako k existující lidské bytosti, v populární kultuře 18. století můžeme démonizaci Buddhy i dalajlámy předpokládat. Zasazení postavy dalajlámy a ostatních „kněží modloslužby“ z Afriky, Asie a Jižní Ameriky do kabalistické démonologie je z hlediska obrazu východních náboženství v židovských náboženských textech důležité. Publikum, pro něž autor svůj spis zamýšlel, netrápila otázka, *zda* Šabtaj Cvi opravdu vykonával všechny zázračné činy, které o něm kolovaly v celé diaspoře, ale spíše otázka, *z jaké moci* je činil. Podobné zázraky znalo z působení chasidských *cadiků*, obzvláště Ba'al Šem Tova, a nemělo o možnosti jejich uskutečnění nejmenší pochyby. Zjištění Zvi Marka, že spis *Me'ora'ot švi* sehrál důležitou roli při Jafeho redakci *Šivhej ha-beš*, je v tomto ohledu příznačné. Jišra'el Jafe se v obavě před paralelou Šabtaj Cvi – Beš a šabatiánství –

⁹⁸ Text je součástí vysvětlivek k satirické básni *Achmets Hahn* Johanna Daniela Falka. Johann Daniel Falk, „Anmerkungen zu Strophe 40“, *Deutsche Monatschrift* 18/3 (1795), s. 87.

⁹⁹ Le Comte, *Nouveau mémoire sur l'état présent de la Chine*, sv. 2. (Paříž: Jean Anisson, 1696), s. 153. Le Comte byl francouzský jezuita, který se v letech 1688–1691 účastnil misijní výpravy do Číny. K jeho popisu buddhismu viz Lopez, *Strange tales of an Oriental idol*, s. 178–181.

chasidismus snaží ve své redakci vyprávění *Šivhej ha-beš* zasadit interpretaci magických schopností Ba'al Šem Țova (Beš) do rámce tradičního rabínského kabalistického vzdělání a potlačuje podobu Ba'al Šem Țova jako *pouhé* zdatného magika používajícího Boží jména (*ba'al šem*).¹⁰⁰ Mohl totiž předpokládat, že čtenáři jím vydaného spisu *Šivhej ha-beš* budou s obsahem *Me'ora'ot švi* obeznámeni a mohli by si položit otázku, jaké síly za Beštovým magickým působením stojí.

2.2.6. Shrnutí

Autora spisu *Sefer ḥalomej keš pela'ot* vedla k zahrnutí této epizody o dalajlámovi do jeho protišabatiánské polemiky představa o lamaismu jako vyhrocené modloslužbě manipulující s nečistými silami. Příběh o dalajlámovi je jedním z mnoha v tomto textu, který má jeho čtenářům ukázat, že magickou prací s nečistými silami je možné dokázat věci, které se jeví jako skutečné zázraky. S jejich pomocí se Šabtaji Cvimu a jeho „prorokům“ podařilo oklamat mnohé z těch, kdo byli očitými svědky jejich působení. „Lamaismus“ byl dostatečně exotický a tehdejšími evropskými vzdělanci chápáný jako extrémně idolatrický a plně v područí lidské či démonické iracionality. Stejně jako mezi nežidovskými vzdělanci i u autora našeho spisu existovala fascinace mírou iracionality, s níž se „lamaisté“ podvolovali náboženské autoritě. Ve své prezentaci dalajlámy se tento text odlišuje od textů vzniklých v křesťanském prostředí snad jen výrazně větší mírou jeho demonizace. Na rozdíl od křesťanského prostředí však judaismus 18. století prostoupený šabatiánskou ideou v jejích různých podobách pocítil moc náboženské iracionality velmi silně na vlastní kůži. Obraz Šabtaje Cviho jako lamy používajícího démonické síly na jednu stranu deklaroval jasný postoj vůči šabatiánství jako nečisté magii, ale na druhou stranu spolu s dalšími příběhy z exotických krajín v tomto spisu alespoň částečně ospravedlňoval ty, kdo se touto výjimečně pokročilou magií nechali oklamat. Jak píše Jonatan Meir, s ucelenou verzí příběhu o Šabtaji Cvim a šabatiánském hnutí se běžní Židé nedozvídali prostřednictvím četby spisů jeho nejzapálenějších odpůrců Ja'akova Šášportáse či Ja'akova 'Emdena, ale právě prostřednictvím Jafeho přepracování tohoto spisu, které se v průběhu 19. století dočkalo desítek vydání a překladů.¹⁰¹ Protišabatiánská polemika či chasidská apologetika proti nařčení z šabatiánství v této oblíbené a čtené knize tak znamenala pro široké vrstvy východoevropských Židů první významnou židovskou náboženskou kontextualizaci buddhismu. Původ tohoto spisu ve východoevropské haskale byl Meirovým objevem spolehlivě vyvrácen. Východoevropanští maskilim však také měli svůj specifický kontext, v němž se o buddhismu zmiňují. Právě jemu bude věnována následující kapitola.

¹⁰⁰ Viz Mark, *Mišṭika we-šiga'on bi-širat rabi naḥman mi-breslav*, s. 38–40.

¹⁰¹ Meir, „Sefer ḥalomej keš pela'ot (me'ora'ot švi)“, s. 126.

2.3. Buddhismus a haličská haskala

2.3.1. Úvod

Poměrně rozsáhlé texty věnující se buddhismu nalezneme v prvním hebrejsky psaném geografickém díle *Švilej 'olam* (*Stezky světa*) z roku 1822, jehož autorem je umírněný haličský maskil Samson Bloch ha-Levi (1782–1845). Jedná se o první text, který seznamuje tradiční židovské čtenáře se základními dobovými představami o buddhismu a Buddhově životě. Zároveň je jediným hebrejsky psaným textem, který v širší míře zachycuje způsob tematizace buddhismu charakteristický pro období před zvratem způsobeným jeho filosofickou interpretací v dílech Georga Wilhelma Friedricha Hegela a Arthura Schopenhauera. Jedná se tak o jakousi hebrejskou verzi raných etnografických a geografických děl, jaká známe především od německy, francouzsky a anglicky píšících autorů 17. a 18. století. Stejně jako v jejich textech i zde při popisu buddhismu dominuje jeho klasifikace jako absurdní modloslužby spojené s „kultem nicoty“. Vrcholem absurdity a iracionality lidského jednání je i zde popis Tibetu a kultu spojeného s dalajlámou. Východoevropská haskala vede však svůj vlastní boj s náboženskou iracionalitou, jejíž ústřední a nejnebezpečnější ztělesnění spatřuje v chasidismu. Toto budou hlavní kontury tematizace buddhismu v pohledu nejen Samsona Blocha, ale i v občasných narážkách ostatních východoevropských maskilim.

2.3.2. Samson Bloch ha-Levi a *Švilej 'olam*

Samson Bloch ha-Levi¹⁰² se narodil v r. 1782 v Kulikowě, malém městečku poblíž Lvova. Získal tradiční talmudické vzdělání, ale také již méně obvyklé vzdělání v Tanachu a v hebrejské gramatice. Navíc hojně četl i díla nežidovských autorů, zejména mezi maskilim populárního Immanuela Kanta. Záhy se zařadil mezi důležité postavy haličské haskaly. Mezi jeho přátele patřily mimo jiné i její dvě nejdůležitější náboženské autority, rabín Šlomo Jehuda Rapoport (1790–1867) a rabín Nachman Krochmal (1785–1840). Ačkoli byl vášnivým zastáncem haskaly, projevoval se spíše zdrženlivě, a jeho texty se tak rozšířily i mezi publikum, které jinak vnímalo haskalu jako

¹⁰² K Blochově biografii viz „Toldot ha-meḥaber“, in Samson Bloch ha-Levi, *Švilej 'olam* (Lvov: b.n., 1869), s. 1–4. Autor úvodního životopisu podepsaný zkratkou „a. d. m.“ nebyl dosud identifikován. K Blochovu literárnímu odkazu viz Josef Klausner, *Hištorija šel ba-sifrut ha-ivrit ha-ḥadaša*, sv. 2 (Jeruzalém: 'Aḥi'asaf, 1960), s. 345–364. K důvodům sepsání knihy a její kontextualizaci v rámci hebrejské vědecké literatury haskaly viz Tal Kogman, „Šiaḥ mada'i ivri bi-mgamat šinuj be-maḥašit ha-rišona šel ha-me'a ha-19 be-'aškenaz – švilej 'olam le-šimšon bloch we-sefer toldot ha-'areš le-josef šenḥaḳ ke-miḳrej mivḥan“, in Lev Hakak – Zev Garber – Stephen Katz (eds.), *Ha-maškil ba-'et ha-zot: sefer ha-jovel le-mošē peli* (Bnej Brak: Ha-ḳibuš ha-me'uḥad, 2017), s. 256–280.

nepřátelskou.¹⁰³ Zejména to platí o jeho největším díle, jímž je již zmíněná první hebrejsky psaná geografická kniha *Švilej 'olam* (*Stezky světa*). Ta byla vydána ve dvou dílech. První se zaměřoval na Asii¹⁰⁴ a druhý na Afriku.¹⁰⁵ Posmrtně byla v rámci Blochovy literární pozůstalosti vydána také nedokončená část o Evropě pod názvem *Zahav še-ba* (Lvov, 1855).¹⁰⁶ Kniha *Švilej 'olam* se po několik následujících generací stala oblíbenou četbou jak v tradičních, tak i osvěcensky orientovaných kruzích.¹⁰⁷

Knihu lze charakterizovat jako poutavou kompilaci z německy a francouzsky psaných geografických spisů, jejichž informace Bloch přizpůsobuje židovským čtenářům. Geografický a etnografický materiál prezentuje často s ohledem na aktuální otázky židovského světa.¹⁰⁸ I když poznatky, které Bloch o pojednáváných zemích uvádí, byly mnohdy zastaralé již v jeho době, pro tradiční východoevropské publikum se většinou jednalo o první podrobnější setkání s kulturami Dálného východu nebo subsaharské Afriky. Tento typ informací byl v jistém smyslu senzací, a Blochovo dílo tak bylo čteno spíše pro zábavu a oddych.¹⁰⁹ Mnohá témata, která Bloch přináší, mají však i ambici vzdělávat a vychovávat jeho tradičně laděné souvěrce v duchu osvěcenského judaismu a ukázat jeho kompatibilitu s tradicí. Bloch tak volně kombinuje geografické texty s tradiční židovskou náboženskou literaturou a při svém popisu se opírá o různé halachické authority. Tuto žánrovou nekonsistenci a snahu o smíření s tradičními texty negativně hodnotil např. jiný významný maskilský spisovatel a učenec Jišḥaḳ Ber Levinsohn (1788–1860), který knihu kritizuje jako málo osvěcenskou a příliš tradiční.¹¹⁰ Místo toho, aby Bloch jako skutečný vědec důsledně odděloval jednotlivé diskurzy, často se na pozadí geografických informací vypořádává s židovskou náboženskou tradicí. Následující Levinsohnova kritika, na niž upozorňuje již Josef Klausner,¹¹¹ výmluvně zachycuje tento rys Blochova spisu:

¹⁰³ Israel Zinberg, *A history of Jewish literature*, sv. 10 (New York: KTAV Publishing House, 1977), s. 113.

¹⁰⁴ Samson Bloch ha-Levi, *Švilej 'olam*, sv. 1 (Žolkwa: Ben Meyerhoffer, 1822).

¹⁰⁵ Samson Bloch ha-Levi, *Švilej 'olam*, sv. 2 (Žolkwa: Ben Meyerhoffer, 1828).

¹⁰⁶ Samson Bloch ha-Levi, *Švilej 'olam*, sv. 3 (Lvov: F. Grosman, 1855).

¹⁰⁷ Mezi roky 1822 a 1910 se kniha dočkala desíti vydání včetně dvou v latinu a jednom v jidiš. Vydání z roku 1869 není zahrnuto v databázi *Bibliography of the Hebrew Book* Národní knihovny Izraele.

¹⁰⁸ Podrobnou charakteristiku knihy přináší Klausner, *Hištorija šel ha-sifrut ha-ivrit ha-ḥadaša*, sv. 2, s. 359–364.

¹⁰⁹ Zinberg, *A history of Jewish literature*, sv. 10, s. 113.

¹¹⁰ Jišḥaḳ Ber Levinsohn, „Igeret bikoret la-sefer ha-nichbad švilej 'olam“, in Jišḥaḳ Ber Levinsohn – David Ber Natansohn (eds.), *Be'er jišḥaḳ* (Varšava: F. Baumrater, 1902), s. 25–29.

¹¹¹ Levinsonova kritika Blochova spisu byla vydána až o osmdesát let později, protože Š. J. Rapoport ji kvůli úzkému přátelství s Blochem v době svého mládí odmítl zařadit do tehdejšího vlajkového periodika haličských maskilim *Bikurej ha-itim*. Viz Klausner, *Hištorija šel ha-sifrut ha-ivrit ha-ḥadaša*, sv. 2, s. 362. K Blochově vztahu k ostatním maskilim, zejm. Josefu Perlovi, viz Shmuel Werses – Jonatan Meir (eds.), *Ginzej josef perl* (Jeruzalém, Tel Aviv: Merkaz

Co dělá Maharšach¹¹² a Radbaz¹¹³ u hory Gerizim? Co Tašbeš¹¹⁴ a Ša'arej dora¹¹⁵ v Kavkazských horách? Co Maharam z Padovy¹¹⁶ a Maharaš ze Sens¹¹⁷ u čínského císaře? Co mají společného halachická rozhodnutí tosafistů a kniha *Tokpo kohen*¹¹⁸ se šamany, kteří se ponořují v řece Ganze?¹¹⁹

Skutečnost, že Bloch považoval texty těchto učenců za relevantní pro geografický spis, v maskilské optice hodnotu jeho knihy snižovala, nicméně pro tradiční náboženské kruhy znamenala pocit kontinuity s tradičními formami rabínské tematizace vzdálených nežidovských kultur. Oslovit tradiční čtenáře bylo pro Blocha velmi důležité. Vzápětí po prvním vydání své knihy v roce 1822 se vydal na devítiměsíční cestu po Maďarsku, Čechách, Moravě a Rakousku, aby ji osobně propagoval a získal pro ni rabínské aproby (*haskama*). Mezi významnými rabíny, kteří knize udělili svou aprobaci, byli i učenci jako Mordehaj Benet (1753–1829), Šmu'el Landau (1750–1834) nebo Moše Schreiber známý jako Ĥatam Sofer (1762–1839).

2.3.3. Buddha a buddhismus

K buddhismu se Bloch poprvé dostává v části knihy, která se zabývá čínskými náboženstvími. Tam se zmiňuje také o Buddhovi a jeho učení. Dle mého mínění sloužilo Blochovi jako předloha převážně dvanáctisvazkové dílo francouzského jezuita Jeana-Baptisty Grosiera (1743–1823) *Description générale de la Chine, ou Tableau de l'état actuel de cet empire*.¹²⁰ Předlohou Grosierovy knihy byl francouzský překlad zkrácené verze rozsáhlé encyklopedie čínské historie z 11. století. Autorem této zkrácené verze z 12. století byl neokonfuciánský učenec Ču Si (1130–1200) a překladatelem francouzský jezuitský misionář Joseph Anna-Marie de Moyriac de Mailla. Svůj

zalman šazar, *Universiṭat tel 'aviv, Ha-machon le-ḥeḳer toldot jahadut polin, Bejt šalom 'alejchem*, 2012), s. 288–290.

¹¹² Rabi Šlomo ben 'Avraham ha-Kohen (1540–1602).

¹¹³ Rabi Šlomo ben Zimra (1479–1573).

¹¹⁴ Rabi Šim'on ben Šemaḥ Duran (1361–1444).

¹¹⁵ Spis, jehož autorem je rabi Jišḥaḳ ben rabi Me'ir ha-Levi (13.–14. století).

¹¹⁶ Rabi Me'ir Katzenellenbogen (1473–1565).

¹¹⁷ Rabi Šim'on ben Avraham ze Sens (13. století).

¹¹⁸ Jedná se o halachický spis rabína Šabtaje Kohena (1622–1663).

¹¹⁹ Jichak Ber Levinsohn, „Igeret bikoret la-sefer ha-nichbad švilej 'olam“, s. 26.

¹²⁰ Jean-Baptiste Grosier, *Description générale de la Chine, ou Tableau de l'état actuel de cet empire* (Paris: Moutard, 1777–1784). V této práci odkazují na následující vydání: Grosier, *Description générale de la Chine* (Paris: Moutard, 1787). Blochem užitá pasáže se nacházejí v rozmezí stran 202–239.

překlad čítající dvanáct svazků dokončil v roce 1730. Co se týče popisu buddhismu, Grosier nemínil evropským čtenářům prezentovat čínskou perspektivu a text zcela upravil na základě starších popisů jezuitských misionářů.¹²¹ Při popisu buddhismu přebírá mnoho částí z již zmiňovaného spisu Louise Le Comta (1655–1729) *Nouveau mémoire sur l'état présent de la Chine*. Bloch sám na Grosiera nikde neodkazuje. Dokonce i na místech, kde Grosier cituje jiné autory, Bloch citace bez odkazu na Grosiera přejímá a úmyslně vytváří dojem, jako by sám z Grosierem citovaných autorů čerpal.¹²² Bloch měl evidentně k dispozici i jiné knihy, protože některé informace Grosierův spis neobsahuje, ale konkrétní dílo, jež by se v této části svým stylem i obsahem otisklo do Blochova popisu buddhismu stejnou měrou jako Grosierova kniha, se mi nalézt nepodařilo. Je zřejmé, že obzvláště části o Tibetu se stejně jako v případě spisu *Me'ora'ot švi* zakládají na tehdy obvyklém evropském narativu o kultu dalajlámy, o němž jsme psali v předcházející kapitole.¹²³ Ze všech čínských náboženství se Grosier o buddhismu vyjadřuje s největším despektem. K tomu má jako většina jeho současníků dva hlavní důvody: vnímání buddhismu jako „kultu nicoty“ a údajnou míru lstivosti, zkorumpovanosti a obecně nemorálnosti buddhistických kněží. Bloch se až na drobné autorské poznámky od Grosierova popisu téměř v ničem neodchyluje, mnohé pasáže však vynechává. Jinak většinou překládá celé úseky, které pouze odívá do rétorických obrátů biblické hebrejštiny, popřípadě jinak formuluje s ohledem na své čtenářské publikum. Na komplikovanou hebrejštinu si jako dvorní rétor haličských maskilim velice potrpěl, a nutno říci, že někdy je pro svou násilnou poetičnost jeho text na hranici srozumitelnosti.¹²⁴ Protože se jedná o vůbec první hebrejskou literaturu, která souhrnně popisuje buddhismus, přináším zde její kompletní překlad. Části, které se přímo nepřekrývají s Grosierovým textem, budou v následující ukázce označeny tučně. Blochovy vlastní poznámky pod čarou budou označeny symbolem „*)“ a uvedeny na konci překladu Blochova textu.

¹²¹ Ke Grosierově knize viz Lopez, *Strange tales of an Oriental idol*, s. 155; App, *The Cult of Emptiness*, s. 142.

¹²² Srov. např. *Švilej 'olam*, sv. 1, fol. 108a a *Description générale de la Chine*, sv. 2, s. 222.

¹²³ Část 2.2. této práce.

¹²⁴ Blochovu snahu dát čtenáři na odív svůj vysoký literární styl a širokou znalost dobových akademických i tradičních materiálů, která však v důsledku vede k nesrozumitelným a těžkopádně působícím obrátům i zcela nepotřebným odkazům, velmi vtipně kritizuje již zmíněný maskil Jišhaḳ Ber Levinsohn v dopise svému příteli rabínu Š. J. Rapoportovi. Viz Jišhaḳ Ber Levinsohn, „Igeret biḳoret la-sefer ha-nichbad š vilej 'olam“, s. 26–29.

...poté tam (tj. do Číny)¹²⁵ byla z Indie přenesena víra buddhismus (*foje*).¹²⁶ Místo narození zmíněného boha Fo (*foje* není známo *), ale jeho stoupenci a kněží často pošetile vyprávějí, že jeho otec byl ve skutečnosti králem z indických zemí a jeho matka zemřela poté, co ho porodila z levého boku. Když byla těhotná, vryl se jí na lůžku do představivosti obraz, že spolkla živého slona. Tento sen je příčinou veškeré veliké úcty, již indiští králové chovají k bílému slonu. Okamžitě poté, co vyšel z lůna své matky, se chlapec postavil na nohy jako normální člověk, ušel sedm kroků (**kdyby zde nebylo číslo sedm, tak bych této pověsti nebyl věřil...**),¹²⁷ jednu ruku pozdvihl vzhůru, druhou spustil dolů k zemi a řekl: „Nahore na nebi ani dole na zemi není nikdo kromě mě hoden úcty“. Když mu bylo sedmnáct let, oženil se se třemi ženami a z jedné z nich se mu narodil syn. Když mu bylo devatenáct let, opustil svůj dům a svůj majetek, své ženy, svého syna a všechny pozemské statky a připojil se ke skupině čtyř učenců, jichž se ptal na všechny rady a kteří s ním dobrovolně sdíleli život v osamocení. Když mu bylo třicet let, začal ho duch Boží (*ʿElokim*) ponoukat¹²⁸ a stal se bůžkem neboli Fo, v indickém jazyce „*Pagode*“.¹²⁹ Od té doby usilovně vyjevoval a šířil své názory a své učení a za pomoci divů a zázraků posiloval víru, že byl seslán z nebes na zem. Hrnuly se k němu četné zástupy žáků a zanedlouho se jeho víra rozšířila do všech zemí Indie a horní Asie. Byl také prvním, kdo vymyslel nauku o převtělování duší, a ne Řek Pythagoras, jak si mnozí mysleli. Od té doby začali v té zemi stavět chrámy a vztyčovat stély těmto ohyzdným modlám (viz Indie). Když mu bylo sedmdesát devět let, jeho síly vyprchaly a jeho údy zeslábly. I poznal, že se přiblížil čas jeho smrti a shromáždil k sobě všechny své žáky a řekl jim, že celých čtyřicet let skrýval před jejich očima záři pravdy, protože ji zahalil do podobenství, závoje a hádanek – neboť všechno své učení a nabádání sděloval v podobenstvích a hádankách. Nyní, než od nich bude vzat vzhůru, jim otevře svou štedrou pokladnici, odkryje před nimi skryté poklady své moudrosti a představí

¹²⁵ Výraz v závorce není součástí původního textu.

¹²⁶ Bloch používá slovo „פריא“, které odpovídá fonetickému přepisu slova „Foë“, jímž francouzští autoři přepisovali čínské označení pro Buddhu. Allan Brill, který ve své knize *Judaism and World Religions* z Blocha cituje pasáže pouze týkající se Tibetu, a nikoli již pasáže o Číně a Indii, chybně identifikuje toto slovo jako „phowa“, tedy tibetskou techniku přenosu vědomí. Viz Brill, *Judaism and World Religions*, s. 239.

¹²⁷ Míněno ve smyslu „jako bych jim nebyl věřil, kdyby tam nebylo číslo sedm“.

¹²⁸ Podle Sd 13,25: „A duch Hospodinův ho (t.j. Samsona) začal ponoukat v Danovském táboře mezi Soreou a Eštaólem.“ Bloch si zde záměrně vypůjčuje terminologii z příběhu o Samsonovi. Navzdory tomu, že podobné využívání biblických obrátů při popisu světských událostí je v hebrejské literatuře obvyklé, odkaz na Samsona je zde pravděpodobně záměrný. Biblický příběh o muži, který byl osamoceným hrdinou a *nazirem*, jenž na sebe přijímá asketické závazky včetně zákazu pít vína, dobře koresponduje s osobností Buddhy.

¹²⁹ Není mi známo, odkud Bloch přebírá tento omyl. Slovo „pagode“ se běžně vyskytuje ve výše zmíněných francouzských textech v obvyklém smyslu posvátné stavby. Srov. Le Comte, *Nouveau mémoire sur l'état présent de la Chine*, s. 198, kde je slovo vysvětlováno jako „chrám falešných bohů“. Ve stejném významu používá Bloch toto slovo i níže v textu.

pravdu obnaženou jako v den jejího stvoření: „Vězte, že neexistuje síla, která udržuje všechna jsoucna, kromě prázdnoty a nicoty. Vše pochází z nicoty a vše se do nicoty vrací. Toto je bod, v němž se ztrácí a mizí veškerá naše naděje.“¹³⁰ Tato poslední Buddhova slova se pro všechny lidi stala kamenem úrazu a skálou, o kterou budou klopýtat, protože jeho žáci se v chápání slov svého učitele rozštěpili do tří hlavních linií. Jedni se chopili jeho raných slov. Druzí pak jeho pozdních slov a stali se samostatným společenstvím (sekte)¹³¹ popírajícím [existenci] Boha na nebesích. Další si usmysleli, že si jeho slova přizpůsobí, aby jeho raná slova smířili s jeho pozdními slovy, a byla jim slovy jednými. **Aniž by se mě ptali, vyložím a objasním jeho názor. Tehdy již jeho mysl odešla, aniž by svým žákům odhalil tajemství duchem svého porozumění. A jako se děje všem pošelcům, kteří zahalují zázračná mystéria a nevzejde jim jitřní záře, tak se stalo i jemu. Neboť i v rozkvětu se mohou pyšnit leda trápením a ničemnostmi,¹³² a když jim dojdou síly, jejich svěžest vyprchá.**)“¹³³ K principům¹³⁴ jeho víry patří věřit v odměnu a trest (*šchar wa-‘oneš*) po smrti a rovněž [věřit], že Buddha přišel na svět, aby napravil smrtelníky a zachránil od pádu do hlubin ty, kdo se odchyľují od přímých cest. Jeho hlavních přikázání je pět: nezabíjet nic živého na světě, nevztahovat ruku na cizí majetek, neznečistit se žádným druhem nečistoty (*tum’a*), nelhat a nepít víno.¹³⁵ Spolu se svými mrtvými pálí jeho stoupenci hedvábné oděvy a šaty a pozlacený a posříbřený papír. Myslí si totiž, že ve světě duší se z nich stane zlato, stříbro a skvostné oděvy, nádherné a úctyhodné. Není člověka, který by se nedržel tohoto obyčeje (*buka*), protože jinak by jeho duše byla sužována hořkou trýzní a po smrti by se přetvřela do těla psa, koně, myši nebo hada.¹³⁶ **Dříve byli císař a jeho dům vyznavači Konfucia, jehož zmíním později, ale od doby, kdy se čínská císařovna provdala za tartarské prince, ovládla buddhistická víra celý královský palác. K jeho službě bylo postaveno mnoho domů bohoslužby (pagoden), a tam mu slouží a uctívají ho. Někdy i jako boha požítku. To****

¹³⁰ Bloch zde vynechává pasáž o Buddhových reinkarnacích do různých zvířat a kult Amidy Buddhy v Číně.

¹³¹ Slovo v závorkách je součástí původního textu. Bloch stejně jako ostatní maskilim do hebrejského textu doplňoval v závorkách slova v němčině.

¹³² Podle Ž 90,10, jehož tématem je prchavost lidského života. „Počet našich let je sedmdesát roků, jsme-li při síle, pak osmdesát, a mohou se pyšnit leda trápením a ničemnostmi; kvapem uplynou a v letu odcházíme.“

¹³³ Blochova formulace „jejich svěžest vyprchala“ (*nas leḥam*) naráží na okamžik Mojžíšovy smrti v Dt 34,7: „Mojžíšovi bylo sto dvacet let, když umřel. Zrak mu nepohasl a svěžest ho neopustila (*lo nas leḥo*).“ Jinými slovy, zatímco Mojžíš si udržel myšlenkovou svěžest až do okamžiku své smrti, Buddhova mysl v jeho osmdesáti letech potemněla, a proto v okamžiku své smrti, kdy již nebyl zcela přičetný, pronesl slova učení o prázdnotě.

¹³⁴ Grosier dále dělí buddhismus na následovníky esoterního a exoterního učení. Celá následující pasáž se v Grosierově textu vztahuje pouze k exoternímu učení. Viz Grosier, *Description générale de la Chine*, sv. 2, s. 207–211.

¹³⁵ Grosierův text zde dále přináší celou pasáž pojednávající o velkém důrazu buddhistů na skutky milosrdenství. Viz Grosier, *Description générale de la Chine*, sv. 2, s. 211–212.

¹³⁶ Následující pasáž vztahující se ke kultu dvou buddhů nepochází z Grosierova spisu.

pak ukazují jeho sochu v podobě nahého a tlustého člověka velikosti deseti stop (*regel*),¹³⁷ kterak sedí svlečený a obnažený. A někdy [ho uctívají] jako nesmrtelného boha (Gott der Unsterblichkeit), ve stejné formě, pouze oděného do šatů, a ne obnaženého. Jeho kněží si neberou ženy a nejedí maso a vejce. Kněží těchto dvou bohů, neboli bonzové, konají službu ve svých svatyních každý večer a ráno modlitbou, obětmi a vykuřováním vonnými směsmi. Obyčejní lidé tam přijdou pouze na velké a známé svátky a obětují tam svou oběť (*minḥatam*), chléb pečený v troubě, bílou mouku zadělanou cukrem.¹³⁸ Tito kněží také utiskují lid svým sebetřýzněním. Neboť si na svá těla upevňují těžké železné okovy a řetězy, aby nesli provinění lidu a usmířili všechny jejich hříchy, a tak dali život jejich duším. **Neboť čínský lid je krutý a nemá slitování, a pokud si kněží nezískají úspěch podvodnými lstmi, završíli by své dny s prázdnými ústy a hladoví a skončili by v úplném nedostatku.** A někdy si kněží zraňují své tělo, až jim tryská krev, aby dostali jednu plnou misku rýže. Francouz Le Comte¹³⁹ viděl lidi, kteří nosili z jednoho domu do druhého kněze na železném křesle, v němž bylo zabodnuto dva tisíce hřebíků, a který žádal o dobročinnost slovy: „Slitujte se nade mnou, slitujte se nade mnou, milovaní přihlízející! Hleďte toho, který je proklán pro vaši nevěrnost, zmučen pro vaši nepravost.¹⁴⁰ Nehnu se z tohoto [křesla], dokud nebudou prodány všechny hřebíky. Vezměte si tedy prosím jeden z nich a bude vám to připočteno jako dobročinnost. Také boha Buddhu ctěte, protože za peníze z prodeje postavíme chrám k jeho počtě.“¹⁴¹ **Není ohavnosti, kterou by za obnos stříbra jejich kněží neudělali. Vědí také, jak k sobě přitáhnout srdce líbezných žen pouty lásky řkouce, že bůh Buddha nad nimi rozjasní svou tvář, smiluje se nad nimi a dopřeje jim sluchu.**¹⁴²

*) Podle názoru učenice Leibnize v jeho knize (*Theodicea*) to bylo ještě za dnů Noeho.

**) Poté, co jsem toto napsal, jsem zjistil, že veliký učenec Leibniz ve svém výše zmíněném velikém spise, oddíl O shodě víry s rozumem, kap. 10, smýšlel stejně jako já.¹⁴³

¹³⁷ Bloch zde nepoužívá obvyklé hebrejské slovo „ama“ (loket), ale v hebrejštině pro délkovou jednotku velmi neobvyklé slovo „regel“ (stopa), což ukazuje na těsný překlad z nehebrejského zdroje.

¹³⁸ Zde Bloch opět navazuje na Grosierův text.

¹³⁹ Viz Louis Le Comte, *Nouveau mémoire sur l'état présent de la Chine*, sv. 2, s. 171–172. Stejně jako většinu textu, přebírá pravděpodobně Bloch i Le Comtův příběh z Grosiera. Viz Grosier, *Description générale de la Chine*, sv. 2, s. 222.

¹⁴⁰ Podle Iz 53,5.

¹⁴¹ V Grosierově textu následují příběhy o zkorumpovanosti kněží, jejich podvodech a zločinech, které Bloch již jen shrnuje v jedné větě svého závěru.

¹⁴² Bloch, *Švilej 'olam*, sv. 1, fol. 107a–108b.

¹⁴³ Bloch zde naráží na následující pasáž z Leibnizovy *Theodicey*: „Přestrojenou bezbožností může být u některých lidí také potlačování všeho, co je nám vlastní, dovedené do krajnosti kvietisty. Tak se o kvietismu zakladatele velké sekty

Na rozdíl od Konfucia, pro něhož Bloch stejně jako jiní osvícenci nachází velmi pochvalná slova pro jeho společenskou prospěšnost a mravní zásady,¹⁴⁴ Buddha a buddhismus jsou prezentováni veskrze negativně. V závislosti na Grosierově popisu zde buddhismus představuje morálně zkorumpované náboženství, jehož zakladatel si podvodně získal popularitu tím, že o sobě prohlašoval, že byl seslán z nebe, aby spasil lidstvo, a tuto víru v nich utvrzoval za pomoci podvodných zázraků.¹⁴⁵ Buddha byl obklopen okruhem žáků, s nimiž mluvil po způsobu esoteriků v tajemstvích a hádankách, což se mu v důsledku vymstilo, protože centrem jeho učení se stala nauka v podobě, která byla podle Blochovy originální interpretace důsledkem Buddhovy stařecké demence. Kvůli níž již nebyl schopen žákům vysvětlit své učení. Zajímavé je, že Bloch zcela vynechává poměrně dlouhou pasáž,¹⁴⁶ v níž Grosier popisuje Buddhovo esoterní učení hlásající „absurdní nauku“ o absolutní sebeanihilaci. Navazuje až částí přinášející informace o buddhistické etice, kterou Grosier zmiňuje v části, kde přináší přehled Buddhova exoterního učení. Celé rozdělení na exoterní a esoterní nauku u Blocha chybí. Pokud Bloch nepracoval s jiným zdrojem, který sám vycházel z Grosiera, ale již tyto texty neobsahoval, jedním z důvodů jejich vynechání mohlo být, že Bloch nepovažoval za nutné informovat své čtenáře o detailech buddhistické nauky. Výše citovaný Buddhův výrok obsahující jádro „učení o nicotě“ měl pravděpodobně dostatečně shrnovat absurditu této nauky. V ještě kritičtějším duchu se Bloch o buddhismu vyjadřuje v následující dlouhé pasáži věnované Tibetu. Zde se mi bezprostřední zdroj dohledat nepodařilo,¹⁴⁷ je však zřejmé, že pasáže ideově nejvíce odpovídají v Evropě tehdy nepopulárnějšímu vykreslení Tibetu založenému na již zmiňovaném spisu Athanasia Kirchera *Cbina illustrata*.

v Číně jménem Fo vypráví, že po čtyřiceti letech hlásání svého náboženství cítil, že je blízky smrti. Tu ke svým žákům prohlásil, že jim skrýval pravdu pod rouškou metafor a že všechno je pouhé nic, které označil za první princip všech věcí. To bylo, jak se mi zdá, ještě horší než názor averroistů. Obojí nauka je neudržitelná, ba výstřední.“ Na rozdíl od Blocha však Leibniz nepřipisuje obsah Buddhova učení působení stařecké demence. Viz Gottfried Wilhelm Leibniz, přel. K. Šprunka, *Theodicea* (Praha: OYKOYMENH, 2004), s. 35–36.

¹⁴⁴ Bloch, *Švilej 'olam*, sv. 1, fol. 108b.

¹⁴⁵ K evropské představě 18. a 19. století o Buddhovi jako učiteli, který záměrně klame své žáky, viz Droit, *The Cult of Nothingness*, s. 62–64.

¹⁴⁶ Grosier, *Description générale de la Chine*, sv. 2, s. 208–210.

¹⁴⁷ S Grosierovými texty věnovanými Tibetu se Blochova pasáž zřetelně nepřekrývá.

Víra oněch zemí se nazývá buddhismus (*budisti*)¹⁴⁸ (Foë, v indickém jazyce „bodhi“¹⁴⁹ neboli víra „Dalaj lama“, učení velekněze).¹⁵⁰ Tato víra zdomácněla v celé východní Asii až k ostrovu Cejlon a má více než sto miliónů věřících. Také má mnoho domů bohoslužby a nespočet bataliónů kněží. Základem jejich náboženství je skrytá podstata (a tou je Buddha) sídlící v materiálním příbytku. Podle jejich víry smrští svou svatou přítomnost (*simsem šchinat kodšo*) do těla velekněze, který tak žije navěky. Neboť poté, co sejde věkem a pozná, že se blíží čas jeho smrti a jeho dny již nebudou pokračovat, emanuje svého svatého ducha na člověka, v němž najde zalíbení – někdy i na batole či kojence – a duch na něm spočine. Tímto způsobem žije navěky a provazy smrti ho neovinou, a proto ho oslavují a posvěcují a slávou a nádherou korunují, jeho příkazy pečlivě vykonávají a jeho svatá slova nezmění. Lidský duch je krátký na to, aby si představil, jakou slávu, úctu a chválu mu vzdávají, neboť i výkaly z jeho střev považují za svaté a majíce je ještě v rukou, je polykají, a jako by to byl med a strdí si prsty olizují. Jeho moč rozpouštějí ve svých vývarech a dávají ji do všech nápojů, které pijí. Místo amuletů, které, jak bylo zmíněno, používají ostatní asijské národy, používají jeho věřící malé šátky, do nichž plivne, neboť vše, co vychází z jeho těla, je jim svaté. Někteří si také berou jeho moč jako medicínu a náplast na mnoho svých nemocí, jeho výkaly mísí s práškem z pižmoně a dělají z nich malé nažloutlé kuličky, které si věší na krk místo amuletu, nebo je rozdrtí na jemný prášek místo vonné směsi a posypou jimi pokrm. (Takto stále přetrvávají hloupé nesmysly, rozmáhají se a získávají moc, takto se posiluje jejich schopnost překrýt cementovým závojem tvář Boží dcery, vytríbené rozumnosti. Kdo kdy slyšel, aby si člověk učinil z člověka Boha, zrozeného z lůna skálou všech tvorů, aby sloužil Bohu podobnými ohyzdnými modlami a činil odpornou bohoslužbu bez sebepohrdání a bez hanby? Klesla do prachu duše toho, kdo slyšel o takové potupě smrtelníka. Kým jsme a čím je celý zástup našich klamných myšlenek, pokud návyk přemůže vše? Pokud si jen jeden člověk zvolí ohavnost, ostatní ho budou následovat a bude mu to přičítáno jako spravedlnost. Zdali Bůh odepřel tibetskému lidu moudrost a nedal zástupům těchto národů ani díl rozumnosti? Ne! Ne! Všichni, kdo je viděli, dosvědčí, že jsou to inteligentní a rozumní lidé. To zvyk, který vede jejich kroky pouze po stopách vyhloubených kořeny jejich předchůdců, je mate nákloností k pošetilostem. Víra se zavřenýma očima a zacpanýma ušima je vede k omylům, a oni tak věří pomíjivým marnostem a pomýleným nicotnostem. „Smějeme se plačícímu dítěti,“ pravil italský básník, „protože známe nedůležitost příčiny jeho pláče. A na výšinách se smějí nám, protože i ve stáří a šedinách jsme jako batolata.“ Jsme moudří a je s námi rozumnost uvážlivých, ale k čemu? Abychom hledali a pídili se po nedostacích našich bližních, jen ne po našich vlastních – neboť člověk nevládne svému

¹⁴⁸ בודיטי

¹⁴⁹ בודה"י. Možná je i varianta „*budhi*“.

¹⁵⁰ Nejedná-li se o přepis hebrejských výrazů označený kurzívou, jsou slova v závorkách vždy součástí původního textu.

rozumnému duchu, aby ho vyzdvihl a rozepjal, a jeho kroky nejsou dost dlouhé, aby překročil délku svého stínu a dále. Sečteno a podtrženo, člověk je jen vánek pouhý, i kdyby stál pevně. Tento bůžek se neobrátí do nitra a jeho ústa nemluví jen o věcech nebeských, neboť nevydává příkazy jen ohledně záležitostí náboženství a víry, ale později začal kontrolovat také záležitosti vlády, což vyprovokovalo veliké války v zemi i mimo ni, které skončily v roce 1752 uzavřením vzájemné dohody, že tento člověk a bůh bude vládnout také dole na zemi. Ale jeho vláda je omezována a kontrolována čínským císařem a bez jeho vůle neučiní v záležitostech kralování vůbec nic. A od té doby jeho vláda upadá a slábne. Tento bůžek je nám jen pro smích. Každý, kdo o něm slyší, se mu bude smát. Neboť kdo slyšel něco podobného, naslouchat bohu s lidským hlasem a přimknout se poslušností k člověku, pouhému červu. Obyvatelé jihovýchodního Tibetu si učinili jiného boha, jehož nazývají Bagada láma¹⁵¹ a který také žije navěky stejně jako onen předchozí. Před ním se hrbí a klanějí a korunují ho všemi možnými okrasami a poctami. Tito dva bozi se nazývají láma Konku¹⁵² (věční otcové) a jsou politickými a náboženskými vládci v zemi. A pokud na batoleti či kojenci spočine duch výše popsáným způsobem, neboť na něj láma vložil ruce, jmenuje čínský císař jiného vládce místo něj, dokud nevyroste a nestane se dospělým mužem. Kromě těchto mají ještě sedm náboženských představených nazývaných *Kotowa ten* (?)¹⁵³ a také chrámy pro svaté ženy (nenen, kloster), z nichž největší je na ostrově v moři Jandroja (?),¹⁵⁴ kde je sídlo kněžky nazývané *lamiza*,¹⁵⁵ která také žije věčně výše zmíněným způsobem. Také ji oslavují, uctívají a velbí jako výše zmíněné bůžky. Jejich náboženské knihy jsou psány indickým jazykem. O příbězích stvoření a stromu poznání vyprávějí po způsoby naší svaté Tóry. V převtělování duší, slasti ráje a pekelné tresty věří po způsobu náboženství Indů.¹⁵⁶

¹⁵¹ Jedná se o vůdčího představitele školy Gelugpa v Mongolsku častěji uváděného titulem Džebtsungdamba Khutukhtu.

¹⁵² V hebrejštině Bloch používá slova קאנקו. V evropské literatuře o buddhismu se toto slovo objevuje v různých prepisech. Grueberovu verzi „Konjú“ přebírá Astley. Desideri hláskuje jako „Conchoquo“. Viz Thomas Astley, *A New General Collection of Voyages and Travels*, sv. 4, s. 461.

¹⁵³ Bloch přepisuje קוטאוה טען. Ani po konzultacích s buddhology se mi nepodařilo zjistit význam Blochem užívaného výrazu. Mohlo by se jednat o „sedm buddhů“ zmíněných v prvních čtyřech *nikájách* Pálijského kánonu, nebo o představené sedmi kolejí tibetského kláštera Drepung, kteří zastávali důležité politické funkce a významně se podíleli na šíření buddhismu mezi Orijaty a Kalmiky. Viz Baatr Kitinov, „Shakur Lama: The Last Attempt to build the Buddhist State“, in Vesna A. Wallace (ed.), *Buddhism in Mongolian History Culture, and Society* (New York: Oxford University Press, 2015), s. 38.

¹⁵⁴ יאנדריא

¹⁵⁵ לאמ״ז

¹⁵⁶ Bloch, *Švilej olam*, sv. 1, fol. 119b–120b.

Předně bychom neměli nechat bez povšimnutí, že Bloch používá hebraizovanou formu slova „buddhismus“. Tato prostá skutečnost není tak samozřejmá, jak by se mohlo zdát, protože v době, kdy Bloch svůj spis vydal, existovalo takto označované náboženství jen velmi krátce. Mezi první výskyty tohoto termínu patří anglická slova „bouddhism“ (1801) či „buddhism“ (1816),¹⁵⁷ francouzské slovo „bouddisme“, které použil Michel-Jean François Ozeray ve svém přelomovém díle *Recherches sur Buddou ou Boudou, instituteur religieux de l'Asie orientale* v roce 1817, a Schoppenhauerův termín „Buddhaismus“ z roku 1819.¹⁵⁸ Jsou to především dvacátá léta 19. století, kdy se vytváří specifická identita náboženství odvíjejícího se od postavy historického Buddha.¹⁵⁹ V centru pozornosti Blochova popisu tibetského buddhismu stojí postavy lámů, zejména pak dalajlámy a s ním spojeného náboženského kultu. Na základě jazykového stylu se zdá pravděpodobné, že pasáž o Tibetu obsahuje Blochovu delší autorskou část. V ní nacházíme osvícenské rozhořčení nad lidskou nerozumností, schopnou natolik upadlého náboženského jednání. Objevují se známé motivy odkazující na extrémní projevy iracionálního uctívání náboženského vůdce a slepé poddanosti náboženské hierarchii. Jak jsme viděli v minulé kapitole, takový popis tibetské náboženské hierarchie nebyl pro evropskou kulturu ničím novým. Stejně tak jako pro evropské osvícence představoval Tibet a hierarchická struktura „lamaismu“ skvělý prostředek ke kritice katolicismu, pro haličské maskilim byl v této době obdobně nebezpečnou deformací autentického judaismu chasidismus.

2.3.4. Popis buddhismu jako kritika chasidismu

Abychom správně porozuměli účinku, jež předcházející pasáže měly mít na své čtenáře, musíme si načrtnout kontext situace, v níž se nacházeli haličští maskilim v první polovině 19. století. Na rozdíl od velkých měst západní a střední Evropy, kde určovaly myšlenky haskaly hlavní proud tehdejšího judaismu, v Haliči či Volyni byla situace o poznání jiná. Hlavním bezprostředním důvodem tohoto rozdílu byla početná a dynamicky rostoucí chasidská komunita, jejíž vztahy s haličskými maskilim byly velmi vyostřené.¹⁶⁰ Tato komunita však měla podporu v širších lidových

¹⁵⁷ Donald S. Lopez Jr., „How the Buddha Got Ism-ed“, *Tricycle* 10/1 (2000), <https://tricycle.org/magazine/how-buddha-got-ism-ed/> (Navštíveno 28. 7. 2020).

¹⁵⁸ K historii termínu viz také Droit, *The Cult of Nothingness*, s. 12–13. Droitovi unikají starší anglická označení, která uvádí Lopez. Viz předchozí poznámku.

¹⁵⁹ Tamtéž.

¹⁶⁰ Pro obecný kontext vztahu východoevropských maskilim a chasidů viz David Biale et al., *Hasidism: a new history* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018), s. 477–501. K maskilskému obrazu chasidismu viz Shmuel Feiner, přel. Chaya Naor a Sondra Silverston, *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical*

vrstvách, z nichž vzešla, zatímco maskilim se rekrutovali především z řad městských intelektuálů, kteří za účelem dosažení svých cílů často hledali oporu ve spojení s osvětským státním aparátem.¹⁶¹ Chasidismus se svým kultem *cadiků*, recepcí kabaly, lidovými pověrami a obavami z moderních nežidovských společenských a filosofických vlivů pro ně představoval nejvyšší hrozbu. Nejenže chasidský světonázor byl v očích maskilim plný iracionálních prvků a dalece zaostával za evropským osvícenstvím, ale v evoluční perspektivě uvrhával judaismus o mnoho staletí nazpět. Jeho přitažlivost byla podle samotných haličských maskilim nejsilnější především mezi mladými lidmi.¹⁶² Ti nenacházeli duchovní uspokojení v tradiční talmudické učenosti a vitalita chasidismu jim dávala zkušenost, kterou jim tradiční judaismus nedokázal zprostředkovat. Mezi hlavní náboženské osobnosti haličské haskaly patřili již zmínění rabíni Šlomo Jehuda Rapoport (1790–1867) a Nachman Krochmal (1785–1840). S oběma byl Bloch v úzkém kontaktu a každému z nich věnoval jeden ze dvou dílů spisu *Švilej 'olam*, jež vyšly za jeho života.

Vztahy mezi oběma komunitami byly velmi napjaté. Haličští *maksilim* byli prokazatelně terčem snah o exkomunikaci¹⁶³ a slovních invektiv. Sami pak popisují fyzické útoky chasidů, případy pálení knih spojených s haskalou, nebo nucených rozvodů v případě, že byl manžel podezřelý z četby židovské osvětské literatury.¹⁶⁴ I když některé incidenty popisované maskilim byly spíše literární fikcí,¹⁶⁵ atmosféra mezi oběma tábory byla velmi nepřátelská. Nenávist haličských maskilim vůči chasidismu byla obdobná.¹⁶⁶ Od počátku byla centrem protichasidské polemiky rozsáhlá literární tvorba často satirického charakteru, jejímž cílem byla prezentace chasidismu jako intelektuálně deficitního hnutí plného lidových pověr, které se vším, co je pro něj specifické, odchyluje od autentické podoby judaismu.¹⁶⁷ Mezi haličské maskilim, kteří se formou satiry a parodie snažili chasidismus diskreditovat, patřili například Josef Perl, již zmiňovaná

Consciousness (Oxford, Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2014), s. 71–125; Shmuel Werses, „He-ḥasidut be-‘enej sifrut ha-haškala: min ha-pulmus šel ḥasidej gališija“, *Molad* 19 (1960), s. 379–391.

¹⁶¹ Pro sociální analýzu vztahu mezi haličskými maskilim a chasidy viz Raphael Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century* (Philadelphia, New York, Jeruzalém: Jewish publication society of America, 1985), s. 3–68.

¹⁶² Werses, „He-ḥasidut be-‘enej sifrut ha-haškala“, s. 340–341.

¹⁶³ Za zmínku stojí slavná epizoda z r. 1816, kdy došlo k exkomunikaci několika významných maskilim připisované Lvovskému rabínovu Ja‘akovu Ornsteinovi. Exkomunikace však byla po stížnosti maskilim k rakousko-uherským úřadům odvolána. K diskuzi o roli rabína Ornsteina v celé události viz Jonatan Meir, *Ḥasidut meduma: ‘ijunim bi-ḥtavaw ha-satirijim šel josef perl* (Jeruzalém: Mosad bialik, 2013), s. 174–183.

¹⁶⁴ Zinberg, *A history of Jewish literature*, sv. 10, s. 51; Biale et al., *Hasidism*, s. 494.

¹⁶⁵ Viz Meir, *Ḥasidut meduma*, s. 229–231.

¹⁶⁶ Srov. Biale et al., *Hasidism*, s. 490–495.

¹⁶⁷ Werses, „He-ḥasidut be-‘enej sifrut ha-haškala“, s. 331.

rabín Jišḥaḳ ha-Levi Levinson, Jišḥaḳ ʿErṭer a mnozí další. Sám Samson Bloch byl autorem spisu *Šivḥej ʿaleksij*¹⁶⁸ (Chvály Alexeje), parodie na spis *Šivḥej ha-bešṭ* (Chvály Bešṭa), tehdy nejpopulárnější sbírky textů vztahujících se k zakladatelské postavě chasidismu Jiśraʿeli ben ʿElíezerovi (Baʿal Šem Ṭov neboli Bešṭ). Autoři těchto satirických a parodických textů líčí svět chasidismu jako svět tajností, falše a touhy po materiálních požitcích, které vedou *cadikim* ke snaze získat si bohatství a slávu prostřednictvím efektních triků, které mají přesvědčit nevzdělaný a prostoduchý lid o jejich výjimečnosti.¹⁶⁹

Jedním z radikálních haličských maskilim byl Jehuda Lejb Mieses, autor spisu *Ḳinʾat ha-ʿemet*, který představuje chasidismus v obzvláště negativním světle.¹⁷⁰ I když Krochmal, Rapoport ani Bloch nepatřili mezi radikální maskilim a Krochmal i Rapoport Miesese za jeho spis kritizovali,¹⁷¹ mnohé z těchto názorů na chasidismus a kabalou s ním sdíleli.¹⁷² Pohled na Blochův popis buddhismu ve světle protichasidské kritiky východoevropské haskaly ukazuje, že buddhismus zde funguje jako obraz, jehož popis má sice na jednu stranu informovat židovské čtenáře o buddhismu, ale zároveň má ukázat absurditu chasidismu a pomoci konstruovat ideální podobu judaismu podle představy východoevropských maskilim.¹⁷³ I když bychom zde stejně tak dobře mohli použít satirické spisy ʿErṭera nebo Perla, Miesesova radikalita a otevřená adresnost v našem případě poslouží jako lepší demonstrace maskilského pohledu na chasidismus než literárně stylizovanější satiry jiných haličských maskilim. Miesesův popis chasidismu neboli „sektu *beštanim*“ v mnohém staví na osvícenské kritice náboženské autority, v níž proti sobě stojí cyničtí kněží a prostý lid. Náboženství jsou představována jako plná nesmyslných a záměrně udržovaných pověr,

¹⁶⁸ Text se bohužel nedochoval. Viz Werses, „He-ḥasidut be-ʿenej sifrut ha-haškala“, s. 332; David Asaf, *Neʿehaz ba-sevach: pirkej mašber u-mevucha be-toldot be-ḥasidut* (Jeruzalém: Merkaz zalman šazar, 2007), s. 150–153. Klausner se ve výčtu Blochovy bibliografie o tomto textu nezmiňuje.

¹⁶⁹ Tento obraz *cadikim* je přítomen již ve slavné autobiografii Salomona Maimona (1753–1800), která byla pro haličské maskilim důležitým zdrojem pro tvorbu dějin chasidismu. Podobně nacházíme tento obraz na konci 18. století i v krátkých dílech Israele Loebela a Menaḥema Mendela Lefina. K Mendelovi viz níže v této práci.

¹⁷⁰ Jehuda Lejb Mieses, *Ḳinʾat ha-ʿemet* (Víděň: Anton Edlen van Shmid, 1828). K Miesesovi a jeho prezentaci chasidismu ve spisu *Ḳinʾat ha-ʿemet* viz Zinberg, *A history of Jewish literature*, sv. 10, s. 34–43; Feiner, *Haskalah and History*, s. 104.

¹⁷¹ Důvodem jejich kritiky nebyl jeho postoj k chasidismu, ale míra Miesesova odklonu od tradiční interpretace judaismu.

¹⁷² Viz např. Šlomo Jehuda Rapoport, „Michtav gimel“, in Šmuʿel Lejb Goldenberg (ed.), *Kerem ḥemed*, sv. 6 (Praha: M. J. Landau, 1841), s. 45, kde Rapoport ve své litanii nad úmrtím Nachmana Krochmalana přirovnává chasidy k žábám a hadům.

¹⁷³ Blochova popisu dalajlámy jako kritiky kultu chasidských vůdců si všímá již Klausner. Viz Klausner, *Hištorija šel ha-sifrut ha-ʿivrit ha-ḥadaša*, sv. 2, s. 359.

kteřé manipulují s prostými lidmi a nedovolí jim rozvinout racionální náboženství, k němuž jsou disponováni všichni lidé bez výjimky.¹⁷⁴

Spis *Ḳin'at ha-ʿemet* má podobu dialogu mezi Maimonidem a raným odpůrcem chasidismu polským rabínem Šlomo ben Moše Ḥelmem (1717–1778),¹⁷⁵ který se odehrává v Rajské zahradě (*gan ʿeden*). V úvodní části spisu potvrzuje Šlomo Ḥelm Maimonidovi zprávy o obrovském intelektuálním a morálním úpadku, které Maimonides v ráji zaslechl od mnohých nedávno zesnulých, ale nebyl s to uvěřit, že by Židé, „národ moudrý a rozumný“, byli schopni sestoupit do takových hlubin náboženských pověr charakteristických pro dávné modloslužebné kultury.¹⁷⁶ Poté, co Maimonides slyší od tohoto důvěryhodného učenice, že předchozí zprávy byly pravdivé, vykresluje mu Šlomo Ḥelm důvody vzniku tohoto úpadku.

Důvodů korupce jejich cest je vskutku příliš mnoho, než abych je mohl odvyprávět, a také mi nejsou všechny zcela zřejmé, ale toto mi nezůstalo ztajeno – totiž že u kořene všech těchto důvodů, které ji působí v našich časech, je jeden slabomyslný muž, jehož jméno je Jiśraʿel ben ʿEliʿezer a který se mezi prostým lidem nazývá Baʿal šem (pán jména).¹⁷⁷

Podle dalšího vyprávění se Bešt narodil chudým rodičům,¹⁷⁸ kteří mu nemohli poskytnout náležité vzdělání, a poté, co vyrostl, byl pro svou hloupost nezpůsobilý k jakémukoli studiu. Vedle toho byl morálně zkorumpovaný, mocichtivý, pyšný a nesmírně toužil po slávě velkých židovských učenců. Protože ta však ležela mimo dosah jeho rozumových schopností, rozhodl se, že se pomocí všemožných triků proslaví jako lidový léčitel, podobně jako to viděl u nežidovských vesničanů.

Proto si vybral tři okrajové věci, které nejsou pro naše svaté náboženství zásadní, a nemáme povinnost je dodržovat. Jsou však důležité a ctěné v očích nevzdělaného lidu, jemuž se nedostává poznání a který nerozezná pravdu od lži a důležité od okrajového, ani nepátrá po účelu a kořenu každé věci, nýbrž soudí podle pouhého zjevu. Jedná se o 1) každodenní ponořování se do mikve,

¹⁷⁴ Ke vztahu Miesese k Humeovi a Voltairovi viz Feiner, *Haskalah and History*, s. 100–104.

¹⁷⁵ Šlomo ben Moše Ḥelm (1717–1778) byl polský rabín, autor novel k Maimonidovu halachickému kodexu *Mišne tora* nazvanému *Mirkevet ha-mišne*. Vedle klasických rabínských disciplín se však intenzivně věnoval i gramatice, aritmetice, geometrii a geografii. Celý život byl velkým obhájcem a obdivovatelem Maimonidova díla a byl také svědkem a kritikem rostoucí popularity právě vznikajícího chasidského hnutí.

¹⁷⁶ Mieses, *Ḳin'at ha-ʿemet*, s. 28.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 29.

¹⁷⁸ K zatím nejsoučasnějšímu pokusu o rekonstrukci biografie a učení Jiśraʿele ben ʿEliʿezera viz Biale et al., *Hasidism*, s. 43–75.

a to i v čase ledu. 2) Oddávání se mnohým dlouhým novým modlitbám, které jim nedávno složil jeden pomatený šílenec a snílek, jehož představivost převyšovala jeho rozum, [dále] *kavanot* a výkladu modliteb. Tyto *kavanot* a výklady jsou plné nesmyslných a planých věcí protivících se lidskému rozumu a podivných a nesrozumitelných slov, jimž žádný člověk pořádně nerozumí, protože jejich autor nevěděl, co psal, a říkal věci, jež se netýkají Hospodina, jak je známo všem, kdo je čtou. 3) Studium knih plných nesrozumitelných, bláznivých a zmatených věcí, jež se mezi lidem nazývají „věda kabaly“. Většina těchto autorů nevěděla nic o vědě a jejich intelekt byl pomatený. Jejich prostřednictvím oklamal Bešt srdce izraelských synů, aby věřili, že je muž Boží, nechali se jím léčit a dávali mu za to peníze. Také za požehnání, kterými jim žehnal, a za amulety, které psal pro nemocné. Zanedlouho se k němu shromáždili mnozí pokleslí lidé z řad pochlebníků a podvodníků v Izraeli, kteří se také toužili povýšit a vyzdvihnout nad všechny své bratry a ukrást jim jejich majetek stejně jako on (když viděli, že jeho činy jsou v očích lidu velice ctěné a dobře přijímané). Naučili se od něj všechny rituální formule a očišťování, které měl ve zvyku [říkat a] provádět, a také začali psát amulety pro nemocné, neplodné, žehnat izraelským dcerám, zapřísahávat demony a anděly (podle svých slov) a v každém městě vyprávěli o slávě svého učitele, o jeho spravedlnosti a moci jeho činů a zázraků, jež si vymysleli. Toto všechno činili proto, aby bylo jeho jméno v Izraeli vyvýšeno, jeho slova byla přijímána jako slova Boží, a tak aby i oni byli ctěni v očích zástupů jako lidé, v nichž přebývá duch Boží. Neboť jejich učitel je muž, s nímž rozmlouvá Bůh a jenž má Jeho slovo na jazyku. [...] Ve svých knihách varovali před studiem vědeckých knih a vykládali, že lidská duše nedojde jí náležitějšího velkého prospěchu jinak než studiem knih, jež napsali vůdcové této sekty. Věděli totiž, že půjde-li lid po této cestě, nakonec nebudou schopni přemítat o svých činech a pravdivě je posoudit, velmi zhloupnou, rozumově upadnou a navyknou si věřit všem nesmyslům, které uslyší z jejich úst a naleznou v jejich knihách. Potom je budou moci klamat, jak si budou přát.¹⁷⁹

Předchozí pasáž ukazuje chasidismus jako hnutí, které je založeno na snaze klamat obyčejné Židy a záměrně je držet v nevědomosti, která má zajistit chasidským vůdcům neomezenou autoritu nad všemi oblastmi života. Ústy Maimonida ukazuje Miseses, že chasidismus stejně jako celá kabala není součástí původního judaismu a představuje pozůstatek polyteismu a důsledky vlivu četných konvertitů.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Miseses, *Kin'at ha-'emet*, s. 29–35.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 71. Jak již bylo zmiňováno výše, tento motiv sehrál důležitou úlohu v šabatiánské polemice, kdy stoupenci i odpůrci šabatiánství označovali druhou skupinu a její doktrínu za dědictví „množství příměsenců“ (*'erev rav*). Viz Pawel Maciejko, *The Mixed Multitude Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816* (Filadelfie: University of Pennsylvania Press, 2015).

Mezi tyto nežidovské představy patří i víra v reinkarnaci, která se vlivem kabaly rozšířila po velké části židovského světa. Kritika „pohanské“ představy o „stěhování duší“ (*gilgul nefšot* či *gilgul nefšot*) se stala také hlavním tématem nejslavnější satiry Miesova oddaného žáka Jišhaķa ʿErtera *Gilgul nefš* (*Putování duše*).¹⁸¹ Ta vykresluje sedmnáct převtělení jedné duše, z nichž každé vtělení odráží vlastnosti vtělení předchozího. Mezi nimi také převtělení chasidského pijana do žáby, kabalisty do krtka nebo lišky do chasidského rebeho. Důvodům rozšířenosti víry v reinkarnaci věnuje Miesesův Maimonides celý konec první rozpravy. Na Šlomovu otázku, proč před touto myšlenkou na žádném místě Tóra nevaruje, odpovídá Miesesův Maimonides důvodem, že tehdy tato myšlenka nezpůsobovala Izraeli žádnou morální újmu a při rozumové neschopnosti pojmout myšlenku věčnosti duše, byla motivací pro mravní jednání.¹⁸² K této pasáži Mieses připojuje následující poznámku:

Ale v současnosti nám tato myšlenka škodí, protože vůdci *beštanů* o sobě říkají, že v nich dlí duše velkých židovských učenců a mluví jejich ústy. A tímto způsobem klamou mysl zástupu lidu a dělají si s nimi, po čem jejich srdce touží.¹⁸³

Reinkarnace tak podle Miesese navíc funguje jako prostředek, jímž chasidští vůdcové posilují svou náboženskou autoritu. Jedná se o myšlenku, která podle něj není židovství vlastní, ale představuje pokleslou formu lidské víry a výraz neschopnosti uvažovat o nesmrtelnosti duše. Touto perspektivou je třeba číst následující Blochovu poznámku o reinkarnaci:

První, kdo vymyslel tuto náboženskou představu [o reinkarnaci] byl blouznivec Buddha (*foje*), čínský bůh (viz Čína), a vládla pouze v Indii a v Číně. Nicméně učenec Pythagoras, který cestoval po všech starověkých zemích, sesbíral a shromáždil jako snopy na humno všechny jejich poznatky i nesmysly, a tato představa tak byla zasetá i mezi Řeky sídlící v egyptské Alexandrii. Od nich se rozšířila mezi Esejce a Saduceje (*bejtusim*), kteří mezi nimi sídlili, a od nich mezi ostatní pomatence. Viz *Knihu žárlivosti Hospodina*¹⁸⁴ a *Knihu pravd zjevených a přesvědčení rozumem potvrzených* rabiho Seʿadji gaʿona, oddíl 7, část 6. [Viz také] spis *Pramen života*¹⁸⁵ k Raʿavamovi, kap. 491, a také to, co napsal ve jménu rabi Avrahama syna Rambamova, budiž

¹⁸¹ Jišhaķ ʿErter, „Gilgul Nefš“, in týž, *Ha-šofe le-vet jišraʿel* (Videň: Arnold Hilberg, 1864), s. 30–62.

¹⁸² Mieses, *Kinʿat ha-ʿemet*, s. 71.

¹⁸³ Tamtéž.

¹⁸⁴ Není mi známo, kterou knihu má Bloch na mysli.

¹⁸⁵ Míneňa je kniha *Meķor ĥajim* rabína Šmuʿela ʿibn Šaršy (druhá polovina 14. století), španělského filosofa a autora výše jmenovaného filosofického komentáře k Tóře. Viz ʿIbn Šarša, *Meķor ĥajim* (Mantova, b. n., 1559), fol. 123b.

jeho památka požehnána. Rovněž responsum Rašby¹⁸⁶ § 418, responsum Maharala ben Ḥabiba § 8¹⁸⁷ a *Knihu principů*¹⁸⁸, oddíl 4, kap. 29.¹⁸⁹

Bloch, stejně jako většina z výše uvedených autorů,¹⁹⁰ neskrývá svůj kritický pohled na reinkarnaci. Je zřejmé, že slovo „pomatenci“ míří na kabalisty, jejichž představiteli jsou pro Blocha především chasidé. Argument, že s kabalou spojený chasidismus se ve skutečnosti opírá o nauku pocházející od Buddha, má delegitimizovat jeho nárok na autentický judaismus a oslabit autoritu, jíž si nárokují chasidští vůdcové. Buddha a obzvláště pak dalajláma byli velmi vhodnými postavami. V maskilské perspektivě se jednalo o lidi, kterým se podobně jako východoevropským cadikům dařilo za pomoci iracionálních náboženských představ ke svému individuálnímu prospěchu dlouhodobě klamat zástupy oddaných stoupenců.

2.3.5. Dalajláma–cadik

Zdá se, že Bloch mohl u svých čtenářů z řad židovských osvícenců při svém popisu dalajlámy automatické spojení s *cadikem* předpokládat. Pejorativně míněné spojení *cadik-láma* či *dalajláma* se v židovské osvícenské literatuře objevuje již od konce 18. století, tedy od doby významnějšího růstu chasidského hnutí.¹⁹¹ Tento obraz navazuje na již zmíněnou paralelu mezi Šabtajem Cvim a dalajlámou, jíž jsme se zabývali v minulé kapitole. Objevuje se ještě v textech z počátku 20. století. První mně známé použití protichasidsky míněného spojení *cadik-láma* se nachází v textu *Essai d'un plan de réforme ayant pour objet d'éclairer la Nation Juive en Pologne et de redresser par là ses*

¹⁸⁶ Šlomo ben ʿAdret (1235–1310).

¹⁸⁷ Levi ʿibn Ḥabib, *Šeʿelot u-tšuvot* (Benátky, b.n. 1565), fol. 16b–17a.

¹⁸⁸ *Sefer ha-ʿikarim*, jejímž autorem je Josef ʿAlbo (c. 1380–1444).

¹⁸⁹ Bloch, *Švilej ʿolam*, sv. 1, fol. 71b.

¹⁹⁰ Jedinou výjimkou z tohoto seznamu je kabalista rabín Levi ʿibn Ḥabib (1480?–1545?). Jeho responsum je odpovědí na otázku, zda je povinností každého Žida zastávat učení o reinkarnaci. ʿIbn Ḥabib nejdříve shrnuje odmítavé stanovisko filosofů, kvůli němuž ho Bloch pravděpodobně cituje (?), a potom zmíní stanovisko kabalistů. Sám ʿIbn Ḥabib považuje učení o reinkarnaci za jeden ze základních principů judaismu (*ʿikar me-ʿikarej ha-tora*), protože je jako jediné schopné řešit otázku theodiceje. Všichni Židé podle něj musí toto učení bez jakýchkoli pochybností vyznávat. Viz Levi ʿibn Ḥabib, *Šeʿelot u-tšuvot* (Benátky, b.n. 1565), fol. 16b–17a. K reinkarnaci v kabale viz Gershom Scholem, přel. Joachim Neurgroschel a Jonathan Chipman, *On The Mystical Shape of the Godhead* (New York: Schocken Books, 1991), s. 197–250.

¹⁹¹ Děkuji prof. Marcinu Wodzińskému, který mě upozornil na následující texty.

*moeurs*¹⁹² od Menachema Mendela Lefina ze Satanowa (1749–1826), postavy klíčové pro strategii boje s chasidismem mezi východoevropskými maskilim.¹⁹³ Text byl pravděpodobně napsán na konci roku 1791 či začátkem roku 1792 ve Varšavě¹⁹⁴ a byl určen převážně nežidovským čtenářům z řad politicky aktivních osvícenců. Slovo „láma“ zde mělo sloužit jako kulturně srozumitelný ekvivalent pro charakterizaci *cadika*. V době konání tzv. „Čtyřletého sněmu“ (1788–1792), mezi jehož ústřední témata patřila otázka statusu Židů v reformovaném Polsku,¹⁹⁵ napsal Lefin anonymně tuto francouzskou esej, již chtěl prostřednictvím svého patrona Adama Kazimierza Czartoryského ovlivnit rozhodnutí sněmu směrem k integraci a umírněné reformě polských Židů. I když se Lefin vymezoval také vůči excesivnímu talmudismu a halachickému detailismu, byl silným obhájcem morálního významu Talmudu i tradičního rabínského judaismu. V rámci jeho reformního plánu byl však jedním z Lefinových hlavních cílů boj s rostoucím vlivem chasidismu, který pro něj představoval souhrn vši iracionality a zaostalosti. Iracionalita kabaly a chasidismu byly pro Lefina největším nepřitelem integrace Židů do moderní společnosti a jeho návrhy určené *Sněmu a Národní vzdělávací komisi* měly za cíl ustavit silný osvěcenský rabinát spojený se státem, který by měl státem garantovanou pravomoc proti šíření chasidské a kabalistické literatury zasahovat.¹⁹⁶ Toto nařízení se mělo týkat především knihy Zohar (včetně komentářů), kterou Lefin považoval za středobod, kolem něhož vznikají nebezpečné iracionální a mystické sekty, jako je „tato nová sekta“ – chasidismus.¹⁹⁷ Jako všichni následující východoevropští maskilim se musel Lefin potýkat s nepříjemnou otázkou, proč jsou mladí východoevropští Židé chasidismem tolik přitahováni. Odpověď na tuto otázku má podle Lefina dva póly: na jedné straně stojí naivní důvěra

¹⁹² Menachem Mendel Lefin, „Essai d'un plan de réforme ayant pour objet d'éclairer la Nation Juive en Pologne et de redresser par là ses mœurs“, in Arthur Eisenbach (ed.), *Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego* (Vratislav: Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, 1969), s. 409–421.

¹⁹³ Menachem Mendel Lefin ze Satanowa (1749–1826) pocházel z tradiční židovské rodiny, ale při návštěvě Berlína v roce 1780 se spřátelil s Mosesem Mendelssohnem a dalšími židovskými osvícenci. Lefin však kritizoval radikalitu berlínské *haskaly* a jeho celoživotním programem byla snaha o umírněnou reformu polského židovstva a integraci polských Židů do modernizujícího se polského státu. Významně mu v tom pomáhal patronát polského osvícence, prince Adama Kazimierza Czartoryského (1734–1823). Zatím nejdůkladnější rozbor Lefinova odkazu přináší kniha Nancy Sinkoff, *Out of the shtetl: making Jews modern in the Polish borderlands* (Providence: Brown Judaic Studies, 2004).

¹⁹⁴ Marcin Wodziński, přel. Sara Cozens, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005), s. 22.

¹⁹⁵ Sinkoff, *Out of the shtetl*, s. 56.

¹⁹⁶ Pro podrobnější rozbor viz Sinkoff, *Out of the shtetl*, s. 91–93.

¹⁹⁷ Lefin, „Essai d'un plan de réforme“, s. 411.

a vášně, která patří k mládí, a na druhé pak i podlý charakter chasidských vůdců.¹⁹⁸ Podobně jako ostatní pozdější východoevropští maskilim připisuje i Lefin *cadikům* vedle exaltované iracionality i morální zkorumpovanost projevující se pokrytectvím, požitkářstvím a účelovým klamáním ve snaze získat si nové stoupence. Podobně jako u Blochova popisu Buddhy či dalajlámy si *cadikim* v očích Lefina nárokují božskou úctu.

Důmyslná taktika, sloužící velkým lámům této sekty, je činit růst své slávy náboženskou povinností a víru v ně samé považovat za článek víry.¹⁹⁹

Ze stejných důvodů označuje jako „lámu“ *cadika* i vůdčí protichasidský satirik Josef Perl, který byl Lefinem hluboce ovlivněn. Ve svém raném spisu *Uiber das wesen der sekte chassidim*²⁰⁰ z roku 1816 se snažil upozornit rakouské úřady na nebezpečí růstu vlivu „chasidské sekty“. Podobně jako Lefin o zhruba dvacet let dříve se i Perl uchýlil ke srovnání *cadikim* s lámy. Důvodem byla opět snaha najít neblíží a dostatečně dehonestující ekvivalent srozumitelný pro evropské osvěcenské kruhy:

Na místě, z něhož je vytržen *cadik*, se nyní stalo nutností dosadit nějakého lámu. Proto je jako nástupce vybrán velebený nejznamenitější miláček z rodiny, zatímco zbylé děti se potulují coby princové královského rodu, obohacují se z poplatků věřících a mají oprávnění stát po boku lámy. A tak postupně ohromně vzrůstá počet *cadikim*.²⁰¹

Jak prozrazují články v polském týdeníku *Izraelita*, který vycházel ve Varšavě mezi lety 1866 a 1913, slova „láma“ či „dalajláma“ se v různých pravopisných variantách často vyskytovala jako zavedené odkazy na chasidské *cadikim*. Na tvorbě tohoto týdeníku se podíleli polští židovští integristé a reformisté, kteří navazovali na předcházející maskilim, a byl převážně čten popoštěnou židovskou elitou. I když se polští reformisté svým poměrem k chasidismu od maskilim v mnohém

¹⁹⁸ Tamtéž.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 419.

²⁰⁰ Josef Perl – Avraham Rubinstein (ed.), *Uiber das Wesen der Sekte Chassidim* (Jeruzalém: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1977). I když si rakouské úřady Perlových osvěcenských snah velmi cenily, rakouská cenzura vydání spisu zakázala s poukazem na nevoli vůči Židům, kterou by mohly informace obsažené v knize rozpoutat ze strany nežidovských osvěcenců. Viz Rafael Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment*, s. 110.

²⁰¹ Josef Perl, *Uiber das Wesen der Sekte Chassidim*, s. 124–125. Kurzíva není v původním textu. Viz také tamtéž, s. 90.

odlišovali,²⁰² vztah k fenoménu *cadikismu* zůstával víceméně podobný. Znatelnou změnou byl příklon k romantizaci a idealizaci původního chasidismu, podle níž byli pozdější *cadikim* hlavní příčinou degenerace původního učení raných chasidských autorit, jež bylo samo o sobě dobré a hodnotné. Jako „dalajlámu“ označují různé *cadikim* například autoři jako Szmul Hirszt Peltyn,²⁰³ Henryk Lichtenbaum²⁰⁴ nebo Alfred Lor. Poslední jmenovaný začíná svou kritiku dvou divadelních her svých současníků, *Divotvůrce* Andzeje Marka a *Chasidé* Wilhelma Feldmana, následujícími slovy:

Velmi dávno, před několika desítkami let, ještě v době mého dětství, jsem byl náhodně přítomen triumfálnímu vjezdu jakéhosi znamenitého „cadika“ do malého, chudého městečka. Detaily se už zcela zastřely v představivosti, ale dobře si pamatuji celkový dojem: připadalo mi, že jsem daleko, někde na svazích Tibetu, kde tisíce lidí padají na tvář před majestátem dalajlámy, anebo že pozoruji mystické hry dávno zaniklých bratrstev a sekt, tajemné obřady nějakých novodobých flagellantů nebo rosenkruciánů [...].²⁰⁵

Spojení dalajláma–*cadik* zůstává oblíbeným literárním obratem i v době, kdy se vztah židovské pokrokové inteligence mění od čistě negativního hodnocení chasidismu k jakési romantické směsici pocitů, která se pohybuje někde mezi fascinací a strachem.²⁰⁶ S ústupem chasidismu z hlavního zorného pole polských reformátorů tato metafora nemizí. Dalajláma jako negativně míněný obraz autoritativního vůdce však zůstává na stránkách týdeníku *Izraelita* dále, a to v kontextu, který odkazuje na nového nepřítele polských integristů – sionismus. Moderní židovský nacionalismus představoval konkurenci, na niž nebyli polští integristé připraveni. Před jeho vznikem formulovali jako jediní představitelé polské židovské modernizace většinu svých ideologických argumentů v opozici vůči chasidismu a nechasidské ortodoxii. S příchodem sionismu tak byly někdy tyto osvědčené protichasidské obrazy přejímány a aplikovány na

²⁰² Mladší generace polských Židů již nesdílela militantní protichasidský postoj svých otců. Počínaje 20. stoletím se již dívají na chasidismus se sympatií jako na rezervoár židovského folkloru, přičemž chasidé představují oblíbené literární téma. Pro přehledné shrnutí viz Wodziński, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland*, s. 249–255.

²⁰³ Samuel H. Peltyn, „Zwichnięta kariera (z życia)“, *Izraelita* 11/13 (1876), s. 103

²⁰⁴ Henryk Lichtenbaum, „Z piśmiennictwa“, *Izraelita* 46/3 (1911), s. 9. Jako „chasidský dalajláma“ a „svého času nadměrně vlivný cadik a fanatik“ je zde označován rabín Šneur Zalman z Ljady (1745–1813), zakladatel hnutí Chabad. Z anonymních autorů viz také „Odgłosy. Potęga ciemnoty“, *Izraelita* 47/48 (1911), 3–4.

²⁰⁵ Alfred Lor, „Z teatru“, *Izraelita* 35/28 (1900), s. 329.

²⁰⁶ K Lorově kritice obou děl viz Marcin Wodziński, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005), s. 241–247.

sionismus.²⁰⁷ Z tohoto důvodu představují sionismus jako nové ztělesnění chasidismu a z Theodora Herzla se na samém počátku 20. století v reformistické proti-sionistické polemice stává „Dalaj-láma sionismu“.²⁰⁸

2.3.6. Shrnutí

V předchozích odstavcích věnovaných překladu a rozboru částí týkajících se buddhismu v díle Samsona Blocha se stejně jako v anonymním textu *Me'ora'ot švi* objevuje buddhismus jako nástroj, jímž chtěli autoři těchto textů svým souvěrcům demonstrovat absurditu určitých proudů v samotném judaismu. Trojice analogických postav *láma* (popř. *dalajláma* či *Buddha*) – *Šabtaj Cvi* – *Ba'al Šem Tov* zde vytváří jakýsi literárně-náboženský topos představující náboženského vůdce, který prostřednictvím upadlých náboženských představ vydávaných za tajné nauky úmyslně klame jinak rozumné lidské bytosti, aby si zajistil bohatství a výjimečnou náboženskou úctu hraničící se zbožštěním. Všechny tři postavy kolem sebe soustřeďují kult, který se opírá o exponovanou iracionalitu, a stojí tak v přímém rozporu s idejemi osvícenského rozumového náboženství. V souvislosti s oběma texty je důležité připomenout, že východoevropští maskilim – snad s jedinou výjimkou Nachmana Krochmala²⁰⁹ – viděli přímou myšlenkovou i historickou kontinuitu mezi šabatiánstvím a chasidismem. Chasidismus jako přímé pokračování šabatiánství je spojení, které se objevuje v židovské osvícenské beletrii i historiografii a bylo v ostré protichasidské polemice haličských maskilim často používáno. Ve svých dílech se na něj odvolává rabín Akiva Eger, Menahem Lefin, Josef Perl, Jišhak 'Erter, Jehuda Lejb Mieses a také Samson Bloch.²¹⁰ Stejně jako v našem případě kritizovali židovští osvícenci u obou hnutí obdobné aspekty: iracionalitu, spojení s kabalou, touhu po zázracích, slepou důvěru v charismatické náboženské vůdce a jejich účelovou manipulaci nevzdělanými masami prostých Židů. S buddhistickými myšlenkovými koncepcemi nebylo v této době ještě třeba se jakkoli vyrovnávat. Jeho absurdita byla chápána jako samozřejmá

²⁰⁷ Wodžiński, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland*, s. 225, 254.

²⁰⁸ [S.], „Dalaj-lama Syonizmu“, *Izraelita* 38/12 (1903), s. 136.

²⁰⁹ Viz Werses, *Haskala we-šabta'ut*, s. 120.

²¹⁰ Viz *Švilej 'olam*, sv. 1, fol. 22b, kde Bloch popisuje Gazu a při té příležitosti zmiňuje také pohromu, již pro židovský národ znamenalo působení mesiáše Šabtaje Cviho a jeho proroka Natana z Gazy: „... byly to dny těžkostí pro Jákoba, a nezachránili a neočistili jsme se od nich až do dnešního dne, protože mezi námi sídlí a jejich duch se mezi námi prochází ve většině zemí, do nichž jsme byli rozptýleni. A nechápe, nezná a neví, jak uchránit svého ducha a nenechat se nebezpečnými slovy a lživými knihami lapit do jejich zvrhlosti leč ten, kdo čte knihy velikého učence Ja'avece (tj. Ja'kova 'Emdena) a zvláště jeho vzácnou knihu *Torat ba-kena'ot*.“ Je velmi pravděpodobné, že těmito aktivními šabatiány jsou míněni chasidé. Pro detailnější rozbor používání šabatiánství v boji proti chasidismu ze strany východoevropských maskilim viz Werses, *Haskala we-šabta'ut*, s. 99–120.

a nepotřebovala žádný dodatečný komentář. I když Blochův spis měl bez pochyb také ambici čtenáře informovat o náboženských představách vzdálených kontinentů, jeho popis stále zůstává na úrovni senzace. Buddhismus samozřejmě není jediným náboženstvím, na němž Bloch ukazoval upadlou náboženskou iracionalitu. Podobné obrazy bychom u něj našli i při popisech náboženského života Indie, který byl pro jeho čtenáře stejnou senzací hemžící se nejobskurnějšími druhy modloslužby. Na závěr svého popisu indického náboženství²¹¹ odkazuje Bloch na pasáž o iracionalitě modloslužby z Mendelssohna *Jeruzaléma*,²¹² která má čtenářům podat žádoucí náhled na judaismus a demonstrovat jeho proti-pověrečný charakter. Blochovým cílem bylo vzdělávat a formovat, a to především židovskou mládež, o níž maskilim sváděli s chasidismem urputný a neúspěšný zápas.

Přes veškerou svou maskilskou a z velké míry protichasidskou agendu však zůstává Blochův spis *Švilej 'olam* ve vývoji obrazu buddhismu v judaismu důležitým textem. Mnozí Židé, především ti tradičně zaměřeni, se díky němu poprvé dozvídali o existenci Buddhy i základních reáliích buddhismu a seznamovali se – i když se značným zkreslením – s některými aspekty Buddhova učení. Hebrejsky čtoucí publikum, mezi něž patřili i významní rabínské učenice, se v něm poprvé dozvídalo o základních bodech Buddhova životního příběhu, o existenci učení o tzv. čtyřech vznešených pravdách (*čatváři árjasatjání*), učení o pěti etických nařízeních (*pañča šíla*), učení o prázdnotě (*šúnjató*) nebo o existenci různých buddhistických škol. Po přečtení Blochova spisu nebyl pro žádného čtenáře buddhismus anonymní modloslužbou Dálného východu. Buddhismus zde pro tradiční židovské čtenáře získává svou identitu, i když značně pokroucenou a čtenou přes širší osvícenské téma zápasu náboženské racionality s iracionalitou, které haličtí maskilim prožívali především jako zápas s chasidismem.

²¹¹ *Švilej 'olam*, sv. 1, fol. 71b.

²¹² Viz Moses Mendelssohn, přel. Allan Arkush, *Jerusalem, or, On religious power and Judaism* (Hanover: University Press of New England, 1983), s. 113–117.

2.4. Buddhismus v textech německých rabínů od poslední třetiny 19. do první třetiny 20. století²¹³

2.4.1. Úvod

Zatímco výchozím myšlenkovým pozadím autorů, o nichž pojednávala předchozí podkapitola (2.3.), bylo prostředí východoevropské haskaly, v následující kapitole se zaměříme na okruh autorů, kteří představují dědice německé haskaly v samotné zemi jejího vzniku. Ve většině případů se totiž jedná o osobnosti spjaté s německým liberálním judaismem, jehož kontinuitu na německé půdě z velké části tragicky přerušil holocaust. Právě v tomto myšlenkovém prostředí dochází ke specifickému porozumění a uchopení buddhismu. Jeho charakteristické znaky se tvoří již v poslední třetině 19. století, ale jeho vliv přetrvává v některých případech až dodnes. Toto pojetí buddhismu a jeho funkce v architektuře německého liberálního judaismu jsou plně určovány kontextem německé liberální teologie, která se opírala o filosofické interpretace judaismu, jež němečtí židovští myslitelé nemohli nechat bez odpovědi. Ve společenském zápase o „podstatu“ (*wesen*) judaismu sehrál buddhismus svou zajímavou a zcela opomíjenou úlohu negativního prostředníka, který pomohl židovským liberálním teologům, ale i rabínům a intelektuálům moderní německé ortodoxie, tuto „podstatu“ v německém židovském i nežidovském prostředí účinně definovat.

2.4.2. Judaismus a německá filosofie

Jestliže pro německou ortodoxii sehrávala stále centrální jednotící a sebedefiniční roli ortodoxní praxe, němečtí reformní myslitelé 19. století svou kritikou tradičního náboženského práva tuto možnost ztratili. Zcela přirozeně tak byla reforma nucena se vůči většinové křesťanské společnosti i vůči svým židovským souvěrcům vymezovat ideově. Jedním z hlavních úkolů ideologů rané reformy bylo obhájit pozici judaismu v moderní německé společnosti před námitkami o jeho historické překonanosti. Ty nevycházely pouze ze strany křesťanské teologie, ale i z dědictví

²¹³ Část textů v této podkapitole byla publikována v angličtině. Viz Aleš Weiss, „Buddhism as a Tool of Polemic and Self-Definition among German Rabbis in the 19th and early 20th Century“, *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* 23 (2017), s. 73–93. Bohužel až těsně před odevzdáním této práce byla publikována kniha Sebastianiana Musche, *Jewish Encounters with Buddhism in German Culture: Between Moses and Buddha, 1890–1940* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), která již nemohla být náležitě zpracována. Muschova práce přináší mnohé zajímavé zdroje, které se týkají období, jemuž se věnuje tato kapitola, zejména z oblasti kultury a filosofie. Samotné rabínské reakce na buddhismus v příslušné době a v příslušném geografickém prostoru se však v Muschově práci týkají jen některé krátké pasáže. Ty v mnohém korespondují s obecnou perspektivou, kterou zaujímá tato kapitola, jejíž hlavní teze byly publikovány v mém výše zmíněném samostatném článku v roce 2017.

vlivných filosofů, jakými byli Immanuel Kant nebo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, kteří prezentovali své filosofické systémy jako nábožensky nestranné produkty lidského rozumu. Oba autoři se v rámci svých úvah o náboženství a křesťanství museli vyrovnat s existencí judaismu, popřípadě zhodnotit jeho přínos a nedostatky. Jejich interpretace judaismu se opírala výhradně o biblické texty a téměř nebrala v potaz svébytný svět rabínského judaismu. I když každý jiným způsobem, oba výše zmínění filosofové docházejí k závěru, že judaismus je historicky překonané náboženství, které pro svobodně smýšlejícího a rozumově vyspělého člověka nemůže být alternativou ve srovnání s vyspělejším křesťanstvím. Tento závěr nebyl samozřejmě ničím novým a představa o tom, že judaismus byl de facto mrtvým náboženstvím pokračujícím pouze díky zatvzelenosti Židů či manipulaci rabínů, provázela německý protestantismus od jeho počátků.²¹⁴ Na tomto místě bude užitečné jejich kritiku judaismu stručně shrnout.²¹⁵

Pro Kanta zůstává judaismus i přes veškeré své emancipační snahy „náboženstvím“ založeným na principu poslušnosti a podřízenosti primitivním zákonům spojeným se staroizraelskou společností. Přesněji řečeno, nejedná se ani o náboženství v pravém slova smyslu, protože tento koncept je u Kanta podmíněn dvěma kategoriemi: dogmatem a organizovanou strukturou církve nezávislé na státu. Židovský náboženský výraz chápal Kant, podobně jako velká část osvícenců, jako mechanickou záležitost, která si nevyžaduje celého člověka s jeho morálním bytím. Autentická morálka je v moderní filosofii nemyslitelná bez svobody, jež podle Kanta židovskému „náboženství“ zcela chybí. Prvek absolutní absence morální volby – a z něj vyplývající nemožnost nárokovat si označení „náboženství“ – sehrává jednu z hlavních rolí ve vyrovnávání se s Kantovým myšlením ze strany reformních židovských myslitelů. Lnutí k zastaralému náboženskému právu, jež staví člověka do role Božího otroka, považoval Kant za iracionální a postavené na pouhé falešné imaginaci. Judaismu podle tohoto pojetí chyběla nejen morální, ale i spirituální dimenze, protože veškeré odměny či tresty za náboženské jednání jsou v biblickém jazyce pojímány jako materiální. Vzhledem k tomu, že Kant neinterpretoval křesťanství jako pokračování judaismu, nebyl nucen žádné jeho aspekty hájit. Křesťanství mělo v Kantových očích také mnoho iracionálních prvků, ale přes to všechno bylo ideji racionálního náboženství mnohem blíže než judaismus. Idea křesťanství je podle něj zakotvena v helénském myšlení a jeho růst

²¹⁴ Viz Amy Newman, „The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel“, *Journal of the American Academy of Religion* 61/3 (1993), s. 455–484.

²¹⁵ Pro detailní analýzu vztahu obou filosofů k judaismu viz Nathan Rotenstreich, *The recurring pattern: studies in anti-Judaism in modern thought* (Londýn: Weidenfeld and Nicolson, 1963), s. 23–75; Emil Fackenheim, *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy* (New York: Basic Books, 1973), s. 33–77 a s. 81–169; Eliezer Schweid, přel. Leonard Levin, *A History of Modern Jewish Religious Philosophy*, sv. 1. (Leiden, Boston: Brill, 2011), s. 132–134 a s. 146–151.

v univerzální spirituální náboženství budoucnosti je přímo úměrný postupnému odstraňování židovského substrátu, který je součástí křesťanství pouze v důsledku historických okolností. Ani vize judaismu, kterou představil Mendelssohn, nebyla pro Kanta dostatečným ospravedlněním pro jeho budoucí pokračování. I přes všechnu svou snahu o přijetí osvícenských ideálů totiž Mendelssohn trval na neměnnosti judaismu a věčnosti jeho pravd. Kantovo přitakání Mendelssohnovi v jeho neochotě konvertovat ke křesťanství bylo spíše políčkem křesťanství samotnému, respektive jeho neschopnosti osvobodit se od autoritářských ambicí v podobě zasahování do běhu státu a trvání na iracionálním zjevení. Obě tyto charakteristiky se podle Kanta vztahovaly i na judaismus. Společnost založená na racionálních základech si jako svou podmínku vyžadovala zánik judaismu prostřednictvím emancipace, která ho měla rozložit jako nezávislou politickou entitu, a tak usnadnit i zánik svébytné židovské identity.²¹⁶

Jako relikv minulosti chápal judaismus i Hegel. I když Hegel se k judaismu ve svých myšlenkách stále vracel a jeho pohled na něj není jednotný,²¹⁷ nic to nemění na jeho celkovém negativním hodnocení judaismu a představě o jeho dávné historické překonanosti. Ve světle Hegelovy teorie vývoje představovalo přetrvávání judaismu výjimečný filosofický problém. Jak mohlo stále existovat náboženství, které podle logiky dějinného vývoje mělo již dávno zaniknout? Jako v případě mnohých dalších křesťanských myslitelů, ztratila pro Hegela jeho existence význam se vznikem křesťanství, které představuje vyšší formu náboženství, jež opustilo omezení spojovaná s judaismem. Mnohé z Hegelových argumentů se překrývají s výše zmíněnými argumenty Kantovými. Monoteistický Bůh Starého zákona je charakteristický svým tyranským vyžadováním poslušnosti, je partikularistický a exklusivistický a potlačuje tvořivé síly člověka.²¹⁸ Židovský monoteismus je pak důsledkem okolností svého vzniku. Podle Hegela nevznikl z touhy po spirituální exaltaci, ale z touhy utéct z fyzického otroctví. Je tedy projevem nižší fáze vývoje náboženství vázané na materiální existenci a smyslovost. Slovy Eliezera Schweida:

²¹⁶ Newman, „The Death of Judaism“, s. 461.

²¹⁷ Viz Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 2005), s. 228–237; Peter C. Hodgson „The Metamorphosis of Judaism in Hegel’s Philosophy of Religion“, *The Owl of Minerva* 19/1 (1987), s. 41–52. Hodgson sleduje vývoj Hegelovy interpretace judaismu v přednáškách o dějinách náboženství. Zatímco jeho přednášky z roku 1821 ukazují judaismus velmi negativně, tento pohled se stále zmírňuje v následujících přednáškách z let 1824 a 1827. Návrat k negativnímu hodnocení judaismu představují přednášky z roku 1831, kdy se Hegel intenzivně zabývá vztahem náboženství a státu. Pouze svobodné náboženství mohlo podle Hegela sloužit jako základ státu.

²¹⁸ Schweid, *A History of Modern Jewish Religious Philosophy*, sv. 1, s. 150.

the monotheism that developed in Judaism appears to Hegel sensory rather than conceptual, isolating and confrontational rather than unifying, closed rather than open, favoring ignorance rather than fostering knowledge, exploiting the cultural process rather than contributing to it.²¹⁹

Přetrvávání judaismu je podle Hegela způsobeno zatvrzelým odmítáním eliminovat se v syntéze (*Aufhebung*) s vyšší formou náboženství, které je s judaismem svými historickými okolnostmi spjato, tj. s křesťanstvím. Judaismus představuje pohyb, který je přesným opakem této eliminace ve vyšší syntéze, jež je vlastní pohybu Ducha v dějinách. Trvání na židovské partikularitě, na židovském sebepojetí jako „vyvoleného národa“ a chápání Boha dějin jako národního Boha odráží „otrocké vědomí“ judaismu, které nedovoluje ani Židům, ani společnosti jako celku vývoj směrem k universalismu.²²⁰ Ten je pro Hegela z hlediska logiky dějinného vývoje nevyhnutelný. Judaismus představuje odchylku od skutečnosti, konečnost, která *nutně* sama od sebe přestane existovat.²²¹ Z tohoto důvodu neměl Hegel, stejně jako Kant, nejmenší zájem na tom, aby byli Židé státem uznáni jako korporátní entita. Jedinou cestou, která by zároveň respektovala individuální právo Židů na náboženské sebeurčení, je státní zrušení židovské komunity jako korporátní entity, které by časem vedlo k tomu, že by jednotliví Židé opustili své zastaralé představy bránící společenskému duchovnímu vývoji. Emancipace od židovství je tedy primárně osvobozením pro Židy, ale také pro společnost, jejíž křesťanství osvobozením od židovských prvků konečně realizuje svůj plný potenciál racionálního svobodného náboženství a samo se anihiluje ve vyšší syntéze racionálního právního státu.²²² Dovršení dějinné role křesťanství je tak podle Hegela vázáno na zánik judaismu.

Jak ukázal Michael Mayer,²²³ mluvíme-li o impulzech, na něž reagovali zejména raní myslitelé reformního judaismu, není možné pominout pojetí náboženství křesťanského teologa Friedricha Schleiermachera. Stejně jako Kant a Hegel i Schleiermacher považoval judaismus za přežitý.

²¹⁹ Tamtéž.

²²⁰ G. F. W. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: Determinate Religion*, přel. Peter C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1987), s. 372.

²²¹ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: Determinate Religion*, s. 170–173. Pro podrobnější analýzu viz Newman, „The Death of Judaism“, s. 472–473.

²²² Schweid, *A History of Modern Jewish Religious Philosophy*, sv. 1, s. 147.

²²³ Michael Meyer, „Reform Jewish Thinkers and their Intellectual Context“, in Jehuda Reinharz – Walter Schatzberg (eds.), *The Jewish Response to German Culture* (Hannover, Londýn: University Press of New England, 1985), s. 64–84.

[J]udaismus je už dlouho mrtev a ti[,] kdo dnes ještě nosí jeho barvy, drží vlastně plačky u netlejší mumie a nařikají nad jejím skolem a smutnou pozůstalostí. [...] Uchoval se dlouho jako osamělý plod, jenž poté, co z kmene vyprchá všechna životní síla, zůstává viset až do syčravého zimního času na zvadle stopce, docela svrasklý a suchý.²²⁴

I Schleiermacher postuloval bytostnou oddělenost křesťanství od judaismu. Křesťanství na judaismus nenavazuje a nesdílí s ním ani společnou bázi založenou v „přírodním náboženství“, jak tvrdil Mendelssohn.²²⁵ Judaismus je pro Schleiermachera náboženstvím od křesťanství bytostně odlišným. Pozdní Schleiermacher šel dokonce tak daleko, že považoval přitažlivost k judaismu za známku patologického duševního stavu.²²⁶ Zároveň však odmítal křesťanské snahy o konverze osvícensky smýšlejících Židů, protože – a v tom se zcela odlišuje od Kanta i Hegela – konverzí „židovský“ charakter dotyčné osoby nemizí, a mohlo by tak dojít ke kontaminaci křesťanství židovskými prvky.²²⁷ Většina židovských myslitelů však neočekávala od křesťanských teologů vstřícná stanoviska a výše uvedené skutečnosti pro ně neznamenal diskvalifikaci Schleiermacherova celkového přístupu k náboženství.

Pro všechny tři výše zmíněné myslitele i myšlenkové klima, jež pomáhali formovat, nebyla hlavním zdrojem znepokojení formující se židovská ortodoxie. Ta se ubírala směrem stále větší uzavřenosti vůči novým myšlenkovým impulsům a začala přenášet těžiště své náboženské identity do sebeidentifikace s náboženským právem.²²⁸ Židovský „ceremonialismus“ byl sice jedním z hlavních témat společenské kritiky judaismu, ale ortodoxní judaismus v tomto ohledu ničím nepřekvapoval, spíše své oponenty ujišťoval o správnosti jejich anti-judaistických argumentů. Větším problémem však byla židovská reforma, která se pokoušela vytvořit judaismus kompatibilní s nároky moderní společnosti a prezentovala judaismus jako univerzální, racionální a etické náboženství překonávající v těchto ohledech i samotné křesťanství. Reformní Židé nechtěli odmítnout svou odlišnou náboženskou identitu a požadovali, aby je stát přijal jako rovnocenné

²²⁴ Friedrich Schleiermacher, přel. Jan Kranát, *O náboženství: promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrhači* (Praha: Vyšehrad, 2012), s. 175–177.

²²⁵ Meyer, „Reform Jewish Thinkers and their Intellectual Context“, s. 71.

²²⁶ Newman, „The Death of Judaism“, s. 465.

²²⁷ Tamtéž, s. 465.

²²⁸ Viz Yosef Achituv, „Al ‘amidato šel musag ha-halacha“, in Yosef Salmon – Aviezer Ravitzky – Adam Ferziger (eds.), *’Ortodoksija jehudit: bebetim ħadašim* (Jeruzalém: Magnes Press, 2006), s. 87–112.

spolutvůrce svých etických hodnot.²²⁹ Jako takoví představovali překážku v budování osvícenského státu a ohrožení pro výlučnou pozici křesťanství v něm.

Tyto tři osobnosti znamenaly pro raný reformní judaismus intelektuální výzvu, na niž bylo nutno reagovat, neměl-li judaismus zůstat v myšlenkové izolaci. Systémy obou filosofů byly pro moderní židovské myšlení lákavé. Odpověď na Kantovo pojetí náboženství slibovala rozvinutí směrem, který v rámci judaismu započal Moses Mendelssohn²³⁰ – tedy judaismus jako čistý etický monoteismus. Jak poukazuje dnes již klasik dějin reformního judaismu Michael A. Meyer, jsou to právě židovští reformní myslitelé, kdo je charakteristický přijetím všech zásadních bodů, jejichž absenci v judaismu Kant považoval za důkaz jeho náboženské nedospělosti.²³¹ Právě z nich se staly základní stavební kameny identity reformního judaismu. Na prvním místě to byla idea, že sama náboženská víra je bytostně morálním aktem. Morálka dominuje nejen spisům reformního judaismu, ale morální apely se staly i hlavním obsahem synagogálních homilií zaměřených na obchodní etiku i rodinné vztahy. Do této oblasti patří i reformní kritika židovských rituálů, v kantovské logice mechanického jednání založeného na slepé poslušnosti, jež nedává žádný prostor pro morální – a tedy jedinou skutečně náboženskou – dimenzi. „Předchůdnost“ morálky se ukazuje i v reformní interpretaci biblického textu. Stejně jako u Kanta i zde je morálka autonomní a na biblickém zdroji nezávislá. Transcendentní morálka je tedy základem pro interpretaci biblického textu, ale biblický text sám o sobě již není základem morálky. Reformní myslitelé se snažili svým židovským i nežidovským současníkům ukázat, že takto očištěný judaismus může být oním skutečným morálním náboženstvím budoucnosti. V podobném duchu umožňoval Hegelův systém zbavený apriorní pozice křesťanství na vrcholu náboženské pyramidy interpretovat judaismus jako vrchol dějinného vývoje, zatímco křesťanství mohlo být nahlíženo jako jakýsi nedokonalý judaismus, který se ještě nezbavil svých pohanských nánosů. Schleiermacher pak paradoxně metodologicky legitimizoval pozitivní hodnotu těch prvků židovské zbožnosti, které se nepřekrývaly s hodnotami protestantského křesťanství. Raní reformní myslitelé jako Solomon Ludwig Steinheim (1789–1866), Solomon Formstecher (1808–1889) nebo Samuel Hirsch (1815–1889) ukazují, jak důležité bylo pro ranou reformu vyrovnávání se s Kantem, Hegelem a Schleiermacherem a jejich společenským vlivem na utváření obrazu judaismu v německé společnosti.²³²

²²⁹ Schweid, *A History of Modern Jewish Religious Philosophy*, sv. 1, s. 147.

²³⁰ Tamtéž s. 134.

²³¹ Pro rozvedenou analýzu následujících bodů viz Meyer, *Response to Modernity*, s. 65–66.

²³² Meyer, „Reform Jewish Thinkers and their Intellectual Context“, s. 64–84.

Jak do celého tohoto příběhu obhajoby kompatibility judaismu s moderní společností z pera židovských reformních myslitelů zapadá buddhismus? Zdálo by se, že není důvod, proč by měl buddhismus v této čistě židovsko-křesťanské otázce být jakýmkoli způsobem relevantní. Abychom mohli tuto otázku zodpovědět, musíme se nejdříve zaměřit na dvě postavy, jejichž pojetí buddhismu sehrálo pro formování obrazu podstatných charakteristik tohoto náboženství mezi evropskými intelektuály klíčovou roli: Georga Wilhelma Friedricha Hegela a Arthura Schopenhauera.²³³

2.4.3. Buddhismus a německá filosofie

Velký obrat v evropském pohledu na buddhismus sehrála jeho filosofická interpretace, a to především v díle Hegela a Schopenhauera. Nejdůležitější informace o Hegelově pojetí buddhismu nalezneme v sérii jeho přednášek o filosofii náboženství, které probíhaly na Berlínské univerzitě v letech 1821, 1824, 1827 a 1831. Dvacátá léta 19. století se zároveň překrývala se vznikem akademického zkoumání buddhismu v Evropě. Mezi evropskými filozofy počátku 19. století byl Hegel bez pochyb nejvýznamnější osobností, která se buddhismem systematicky zabývala.²³⁴ Svou interpretací buddhismu ovlivnil evropskou intelektuální veřejnost na dlouhá desetiletí. Podle Roger-Pol Droita je autorem myšlenky o „nicotě“ (*Nichts*) jako hlavní charakteristice buddhistické doktríny i praxe právě Hegel.²³⁵

In the philosophical imagination, Hegel established the link between Buddha and Nothingness that endured for several decades. He thus paved the way for a long and diverse connection between Buddha and nihilism, setting up a kind of obligatory link between the supposed doctrine of Buddha and the themes of annihilation.²³⁶

²³³ Immanuel Kant se buddhismem také zabýval ve svých přednáškách o „fyzické geografii“, kterou vyučoval plných čtyřicet let. V jejím rámci diskutoval i náboženské představy národů žijících na pojednáváných územích. Nicméně jeho pojetí nemělo tak zásadní vliv jako díla obou výše uvedených filozofů. Viz Heinrich Dumoulin, „Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy“, *Journal of the History of Ideas* 42/3 (1981), s. 458–460.

²³⁴ Hegelovým vztahem k buddhismu se podrobně zabývá několik autorů. Viz Robert T. Moore – Mario D’Amato, „The Spectre of Nihilism: On Hegel and Buddhism“, *Student-Faculty Collaborative Research*, Paper 28 (2011), s. 23–49; Droit, *The Cult of Nothingness*, s. 59–72; Dumoulin, „Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy“, s. 460–463; Henk Oosterling, „Avoiding Nihilism by Affirming Nothing. Hegel on Buddhism“, in Bart Labuschagne – Timo Slootweg (eds.), *Hegel's Philosophy of the Historical Religions* (Leiden: Brill, 2012), s. 51–77.

²³⁵ Droit, *The Cult of Nothingness*, s. 62.

²³⁶ Tamtéž.

Hegel navazuje především na jezuitské texty 16. a 17. století, které staví do středu svého popisu buddhismu zděšení z „kultu nicoty“.²³⁷ Toto zaměření na „nicotu“ pak ve své osobité interpretaci přenáší do moderního filosofického diskurzu 19. století.

Absolutním základem je klid bytí-v-sobě, v němž ustávají všechny rozdíly, a veškerá určení [vlastní] přirozenosti ducha, veškeré zvláštní síly mizí. Tak je absolutno jako bytí-v-sobě neurčité, je anihilací veškeré partikularity, takže všechny konkrétní existence a skutečnosti jsou jen něčím akcidentálním, pouhými neurčitými formami. [...N]icota a nebytí je tím nejzazším a nejvyšším. Jen nicota má opravdovou nezávislost, každá jiná skutečnost, veškerá partikularita, nemá žádnou. Z nicoty vše pochází a vše se do ní vrací. Nicota je Jedno, počátek a konec všeho.²³⁸ [...] Stejně jako je klid bytí-v-sobě, anihilace všeho partikulárního, nicotou, tak je pro člověka tento stav znicotnění tím nejvyšším a jeho určením je pohroužit se do této nicoty, věčného klidu, naprosté nicoty, do substanciálního, kde veškeré určení ustává, kde není žádná vůle a žádná inteligence.²³⁹

V Hegelově pojetí však nicota není nic děsivého. Nepředstavuje totiž negaci bytí, nýbrž jeho neuchopitelnost a neohraničenost. Z tohoto důvodu není podle Hegela buddhismus možné označit jako ateismus, ale jako filosofický přístup, který uvažuje o Bohu v jeho nekonečnosti, čisté abstrakci a absenci určení.²⁴⁰ Jedná se o moment, kdy se Duch dává v pohyb k čiré niternosti. Jak uvidíme později,²⁴¹ na toto Hegelovo dějinné pojetí buddhismu navazuje rabín Avraham Jichak Kook (1885–1935), který tento moment zohledňuje v rámci své struktury etické evoluce člověka. Buddhismus je pro Hegela bodem zlomu ve fenomenologii náboženského vědomí, protože představuje přechod od magie k náboženství v pravém slova smyslu.²⁴² Přestože Hegelova interpretace buddhismu se v posledku vůbec nepodobá panice z „kultu nicoty“, jak ji prožívali někteří jeho současníci, prezentace „nicoty“ a „znicotnění“ jako jeho ústředních témat hluboce ovlivnila jeho následný obraz v evropském myšlení.

²³⁷ Podle Droita Hegel záměrně odsouvá modernější zdroje přinášející lepší poznatky o buddhismu a zakládá své představy na těchto starších textech, protože lépe vyhovují jeho interpretaci buddhismu. Viz tamtéž, s. 65. Ke kritice tohoto názoru viz Moore a D'Amato, „The Spectre of Nihilism“, s. 26.

²³⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Eva Moldenhauer (ed.), *Werke: [in 20 Bänden und Register; auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierten Ausgabe]*, sv. 16 (Frankfurt n. M.: Suhrkamp, 1991), s. 376–377. Srov. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: Determinate Religion*, s. 565–566.

²³⁹ Hegel – Moldenhauer (ed.), *Werke*, sv. 16, s. 385.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 377. Srov. Droit, *The Cult of Nothingness*, s. 67.

²⁴¹ Viz kapitulu 2.6.2. této práce.

²⁴² Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: Determinate Religion*, s. 36 a 181.

Nejdůležitější postavou, která se na dlouhá léta stala ústředním interpretem buddhismu v Evropě, byl však Arthur Schopenhauer. Ten výraznou měrou přispěl ke zvýšení povědomí o buddhismu v Evropě 19. století a zároveň ke konstrukci jeho obrazu mezi evropskými intelektuály.²⁴³ Obzvláště to platí o jeho interpretaci buddhismu jako filosofického pesimismu, která se silně podepsala nejen na formování evropských představ o buddhismu, ale i na formování spektra prvních evropských buddhistů.²⁴⁴ V roce 1818, kdy třicetiletý Schopenhauer v Lipsku vydává své životní dílo *Svět jako vůle a představa*, nejsou jeho znalosti buddhismu ještě příliš rozsáhlé.²⁴⁵ V následujících desetiletích ovšem rozvoj buddhistických studií v Evropě zaujatě sleduje a postupně sám nachází mezi svou filosofií a buddhismem velmi blízké paralely.²⁴⁶ Do obou následných vydání svého díla publikovaných v letech 1844 a 1859 přidává poznámky, které pouto mezi buddhismem a jeho filosofií posilují. Z těchto dodatků jasně vyplývá, že Schopenhauer viděl mezi svou filosofií a buddhismem plnou identitu. Ke konci života pak píše tato slova:

Kdybych měl brát za měřítko pravdy výsledky své filosofie, tak bych musel před jinými náboženstvími dát přednost buddhismu. Každopádně mě nutně těší, když vidím své učení v tak velkém souladu s náboženstvím, které na zemi převládá – neboť má zdaleka největší počet vyznavačů. Tento soulad mě musí těšit o to víc, když vím, že při mém filosofování jsem nebyl pod jeho vlivem.²⁴⁷

²⁴³ Viz Frédéric Lenoir, přel. Lada Bosáková, *Setkávání buddhismu se Západem* (Praha: Volvox Globator, 2002), s. 92.

²⁴⁴ Jak ukazuje Urs App, Schopenhauer inspiroval celou první generaci evropských buddhistů. Viz Urs App, „Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus“, *Schopenhauer-Jahrbuch* 79 (1998), s. 54, pozn. 3.

²⁴⁵ Viz App, „Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus“, s. 35–58. Švýcarský historik náboženství Urs App je přelomovou osobností ve výzkumu zdrojů, z nichž Schopenhauer své znalosti o východoasijských náboženstvích čerpal. App jako první podrobil analýze záznamy o Schopenhauerových výpůjčkách v knihovnách na všech místech, kde se Schopenhauer pohyboval, vlastnoruční poznámky z přednášek, poznámky k přečtené literatuře, dopisy a jiné prameny, z nichž lze s velmi přesnou datací rekonstruovat Schopenhauerovo setkávání s buddhismem.

²⁴⁶ Pro analýzu podobností mezi Schopenhauerovou filosofií a buddhismem či jeho různými školami viz Peter Abelson, „Schopenhauer and Buddhism“, *Philosophy East and West* 43/2 (April 1993), s. 255–278; Roger-Pol Droit, „Une statuette tibétaine sur la cheminée“, in týž (ed.), *Présences de Schopenhauer* (Paris: Grasset, 1991), s. 201–217. Droit i Abelson skutečnou podobnost mezi Schopenhauerem a buddhismem odmitají. Zatímco myšlenková komparace Schopenhauera a buddhismu, jak ji provádějí Lenoir nebo Droit, stále velmi dobře obstojí, jejich snaha o historickou rekonstrukci Schopenhauerova setkání s indickou filosofií a s buddhismem je mnohdy založena na pouhých dohadách. Pro spolehlivou rekonstrukci tohoto setkání viz Appovy články „Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought“, *Schopenhauer-Jahrbuch* 87 (2006), s. 35–76 a „Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus“, s. 35–58.

²⁴⁷ Arthur Schopenhauer, přel. M. Váňa, *Svět jako vůle a představa*, sv. 2 (Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1998), s. 122.

Od roku 1845 až do své smrti se v soukromých dopisech přátelům a známým pravděpodobně jako první evropský intelektuál označuje jako buddhista.²⁴⁸ V Schopenhauerově interpretaci se buddhismus jeví jako historický předchůdce jeho vlastní filosofie. Ani v druhé polovině 19. století nebyla ještě většina evropských intelektuálů schopna posoudit, do jaké míry je tato interpretace buddhismu věrohodná, a buddhismus byl v intelektuálních kruzích běžně se Schopenhauerovou filosofií směřován.²⁴⁹

Na tomto místě bude užitečné shrnout nejdůležitější momenty Schopenhauerovy filosofie, na něž později reagují židovští náboženští myslitelé, kteří se s buddhismem a se Schopenhauerem vyrovnávají. V návaznosti na tradici německého idealismu dělí Schopenhauer celek existence na svět jevů a svět o sobě. Zatímco svět jevů je naší pouhou představou, svět o sobě je identický s vůlí jakožto principem, který zakládá veškerou existenci. Schopenhauerovo novum spočívá v tom, že tato vůle nemá racionální a teleologickou povahu, ale je zcela iracionální a slepá. Tato iracionální a slepá vůle se ve fenomenálním světě projevuje jako vůle k životu. Veškeré projevy života zrcadlí tuto slepou vůli, z níž není možné se žádným způsobem trvale vymanit. K životu tak bytostně patří utrpení, ba co víc, život *je* primárně utrpením.²⁵⁰ Každé přitakání životu je pádem do spárů této slepé vůle a vede jen k dalšímu utrpení. Aby se člověk dokázal s touto bolestnou povahou existence vyrovnat, musí se vzdát iluzorní představy o vlastním „já“. Představa nezávislé individuality však na sebe váže vůli k životu a brání člověku nechat ji v sobě vyhasnout. Zrušení této představy je klíčem ke skutečné lásce a soucitu. Život je tedy od podstaty strastný a špatný a jediná cesta, jak se s ním vyrovnat, spočívá v jeho negaci: „Jako účel našeho bytí, vskutku nelze udat nic jiného než poznání, že by bylo lepší, abychom nebyli.“²⁵¹ Tento radikální pesimismus spatřoval Schopenhauer i v buddhismu. Vzhledem k tomu, že byl prvním slavným Evropanem, který se identifikoval s buddhismem a stal se jeho veřejnou tváří, založil tak představu o buddhismu jako pesimistickém náboženství, která přežívala až hluboko do 20. století a jejíž ozvuky jsou někdy znatelné i dodnes.²⁵² Je důležité si uvědomit, že sama Schopenhauerova představa o buddhismu nebyla ve své době snad v ničem nová. Jeho veliké novum v dějinách buddhismu na Západě nespočívá ve zvláštní a originální interpretaci buddhismu, ale ve faktu, že stejné interpretaci, která buddhismus

²⁴⁸ Arthur Schopenhauer – Arthur Hübscher (ed.), *Arthur Schopenhauer Gespräche* (Stuttgart, Bad Cannstatt: F. Frommann Verlag Günther Holzboog, 1971), s. 197; srov. App, „Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus“, s. 53–54.

²⁴⁹ Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem*, 92.

²⁵⁰ Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, sv. 1., s. 255.

²⁵¹ Tamtéž, sv. 2, s. 446.

²⁵² Viz Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem*, s. 106.

diskreditovala v očích velké části tehdejších evropských intelektuálů, připsal pozitivní znaménko. Odkazují-li na Schopenhauerovo pojetí buddhismu, mám tím na mysli zejména pozitivní hodnotu pesimismu.

Devatenácté století bylo pro evropské setkávání s buddhismem přelomovým obdobím. Počínaje dvacátými lety 19. století začaly být studovány buddhistické texty v pramenných jazycích a záhy na to se začaly objevovat první překlady. Evropa v té době procházela svou vlastní krizí, v níž jako jedno z největších témat vystupovalo bilancování s křesťanstvím, které pomalu ztrácelo svou společenskou autoritu. Jak ukazuje Roger-Pol Droit,²⁵³ buddhismus přinesl do této diskuze mnoho otázek, které proces evropské emancipace od křesťanství jen podpořily. Tyto otázky spojené s existencí buddhismu představovaly pro náboženskou Evropu velké znepokojení. Může existovat náboženství bez Boha? Existuje možnost spásy bez nesmrtelnosti? Je možná blaženost bez vymezeného obsahu? Může existovat světské právo, které není nijak vázané na zjevené Boží slovo? Je možná existence nejvyšší morálky bez jejího zakotvení v transcendenci? Jak případně podotýká Droit, Evropa byla buddhismem fascinována i znechucena, protože v něm našla způsob, jak se setkat se svým vlastním nihilismem.²⁵⁴ Jedním z hlavních témat skloňovaných v diskuzi o buddhismu, které nepřestalo evropské intelektuály fascinovat i děsit, byla nirvána jako cíl lidského života. Představa absolutního konce jako náboženského ideálu, která se tolik vzpírala jakémukoli evropskému náboženskému myšlení fixovanému na věčnost, se stala jednou z klíčových představ, která měla charakterizovat buddhismus jako celek, a podle níž o něm byly vynášeny všeobecné soudy. Buddhismus byl charakterizován primárně jako existenciální orientace na „nicotu“, tedy nihilismus. Fascinaci buddhismem jako absurdním „kultem nicoty“, který odporuje bytostné lidské touze po životě, nacházíme již v textech křesťanských misionářů 18. století, ale akademický diskurz o buddhismu se podle Droita vytvářel zejména mezi třicátými a sedmdesátými lety 19. století. V náboženských kruzích pak přetrvávala ještě mnohem déle.²⁵⁵ Carl Friedrich Koeppen, jehož dvousvazkové dílo *Die religion des Buddha* bylo důležitým zdrojem informací o buddhismu pro Schopenhauera,²⁵⁶ Nietzscheho²⁵⁷ i jejich současníky, tak popisuje nirvánu jako „totální zánik duše, zánik v nicotě, čirou destrukci.“²⁵⁸ „Nirvána je požehnaná nicota: buddhismus je evangeliem

²⁵³ Droit, *The Cult of Nothingness*, s. 21.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 166–168.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 129.

²⁵⁶ App, „Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus“, s. 54.

²⁵⁷ Robert G. Morrison, *Nietzsche and Buddhism* (Oxford: Clarendon Press, 1999), s. 52.

²⁵⁸ Karl Friedrich Koeppen, *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, sv. 1 (Berlín: F. Schneider, 1857), s. 306.

anihilace (*Vernichtung*).²⁵⁹ Podobně se vyjadřuje velká řada dalších tehdejších akademických autorit na poli studia buddhismu jako Burnouf, Cousin, Saint Hilaire a další.²⁶⁰

V souvislosti s buddhismem a evropskou filosofií 19. století není možné nezmínit Friedricha Nietzscheho. Jeho porozumění buddhismu se od Schopenhauerova v mnohém neodlišuje – samozřejmě s tím rozdílem, že zralý Nietzsche se k Schopenhauerově filosofii, a stejně tak i k buddhismu, staví velmi kriticky. Zatímco ve svých raných dílech Nietzsche stále zůstává pod vlivem Schopenhauera a jako mnozí jiní myslitelé jeho generace vidí v buddhismu dobrého spojence proti křesťanství,²⁶¹ počínaje svým myšlenkovým rozchodem se Schopenhauerem se zároveň distancuje i od buddhismu. Ten nadále vykáže do stejného tábora „pasivních nihilismů“, kam podle Nietzscheho patří judaismus nebo křesťanství. Množství textů, z nichž Schopenhauer čerpal své znalosti buddhismu, bylo nesrovnatelně větší než to, ze kterého vycházel Nietzsche.²⁶² I když je zřejmé, že Schopenhauerova interpretace buddhismu měla na Nietzscheho důležitý vliv, Nietzsche se neopírá pouze o ni. Vedle jmenovaného Koeppenova dvousvazkového díla nazvaného *Die religion des Buddha* a Burnoufovy přelomové knihy *Introduction á l'histoire du Bouddhisme indien*²⁶³ četl Nietzsche také Oldenbergovu monografii *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*²⁶⁴ a Müllerovy *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*,²⁶⁵ jež vyšly tiskem ve stejném roce. Zatímco Koepen a Burnouff, z nichž čerpal i Schopenhauer, patří ještě ke generaci buddhologů, která cíl buddhismu vidí v anihilaci sebe sama, oba poslední jmenovaní autoři již představují mladší generaci, která si je přes všechna svá omezení přece jen lépe vědoma složitostí Buddhovy definice nirvány. Obvinění z nihilismu však nepřestávalo evropskou představu o buddhismu provázet ani v jejich generaci. Nakonec i Müller se po zvážení různých pohledů na nirvánu, jak jsou reprezentovány odlišnými školami, kloní k následujícímu závěru:

Pokud tedy poměříme buddhismus podle jeho vlastních kanonických knih, nemůžeme ho zbavit obvinění z nihilismu, ať už byl jeho charakter v mysli jeho zakladatele jakýkoli, a ať již

²⁵⁹ Tamtéž.

²⁶⁰ Viz Droit, *The Cult of Nothingness*, kap. „French Terror“, s. 75–90.

²⁶¹ Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem*, s. 110–112.

²⁶² Srov. Morrison, *Nietzsche and Buddhism*, s. 52 a App, „Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus“, s. 55–56.

²⁶³ Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, sv. 1 (Paříž: Imprimerie royale, 1844). Srov. Droit, *The Cult of Nothingness*, s. 76.

²⁶⁴ Hermann Oldenberg, *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Berlín: W. Hertz, 1881).

²⁶⁵ Max Müller, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion* (Londýn: Longmans, Green, and co., 1881).

v pozdějších časech, či mezi filosofickým diskuzím méně navyklými rasami, než jsou Indové, prošel jakýmkoli změnami.²⁶⁶

I když Müllerův pohled na nirvánu procházel změnami a o dvanáct let se ve své přednášce o „Buddhistickém nihilismu“²⁶⁷ snaží oslabit fixaci na abstraktně filosofickou definici nirvány, která má za následek vnímání buddhismu jako nihilismu, Nietzsche by jeho slovy pravděpodobně stejně přesvědčen nebyl. Pokud Nietzsche odmítal jako nihilistická náboženství judaismus i křesťanství, jakákoli v jeho době dostupná interpretace buddhismu by nemohla na jeho přístupu nic změnit. Buddhismus se v Nietzscheho pozdní interpretaci stává o to nebezpečnějším, že může přitahovat velké množství Evropanů, kteří si uvědomují vyprázdněnost evropské kultury a buddhismus jim může sloužit jako nástroj, jak se s touto vyprázdněností smířit.²⁶⁸ Buddhismus se Nietzschemu jeví jako pasivním nihilismus, dekadentní světonázor, který vede k uvíznutí v nezbytném stádiu přechodu od nihilistického popírání života vlastního judaismu, křesťanství i moderní evropské kultury k novým hodnotám a novému člověku.²⁶⁹ Přesto je Nietzscheho vykreslení buddhismu i v jeho pozdním díle mnohem pozitivnější než způsob, kterým prezentuje křesťanství a judaismus.

To platí obzvláště o *Antikristu* (1895), v němž je buddhismus vykreslen jako pozitivistické náboženství, které neuvízlo v sebeklamu morálních konceptů jako křesťanství a je charakteristické objektivitou, chladem, pravdivostí, upřímností a vysokou senzitivitou vůči utrpení.²⁷⁰ Celá tematizace buddhismu v *Antikristu* má však stejně jako celý spis sloužit k drtivé kritice křesťanství a jeho hodnot. Nietzsche v *Antikristu* zasazuje křesťanství jednu ránu za druhou, k čemuž v rámci dobového trendu používá i srovnání s jinými náboženstvími včetně judaismu, buddhismu a islámu. Buddhismus i islám, tyto dvě odlišné podoby Orientu, podle Nietzscheho každý z jiného důvodu křesťanství dalece převyšují.²⁷¹ Nietzscheho veskrze deklasující popis judaismu v *Antikristu* je stejně jako u předchozích dvou náboženství jen další ostrou kritikou křesťanství. Na rozdíl od tehdejší výše zmiňované představy, že křesťanství je rozchodem s judaismem, jej Nietzsche totiž ukazuje jako jeho imitaci, i když si křesťané tento fakt již neuvědomují.²⁷² Jak poznamenává Robert G. Morrison, Nietzscheho zajímal buddhismus pouze do té míry, do jaké mohla být situace v Indii Šákjamuniho doby paralelou k dění v Evropě za Nietzscheho života – poznání falešnosti jednoho

²⁶⁶ Max Müller, „The Meaning of Nirvâna“, in též, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, s. 284–285.

²⁶⁷ Max Müller, „Buddhist Nihilism“, in též, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, s. 292–312.

²⁶⁸ Friedrich Nietzsche, přel. Věra Koubová, *Genealogie morálky* (Praha: Aurora 2002), s. 11.

²⁶⁹ Morrison, *Nietzsche and Buddhism*, s. 23.

²⁷⁰ Friedrich Nietzsche, přel. Josef Fischer, *Antikrist* (Olomouc: Votobia, 1995), s. 39–44.

²⁷¹ Tamtéž, s. 39–44, 155–157.

²⁷² Tamtéž, s. 49, 98–102.

dlouhotrvajícího hodnotového systému a z něho plynoucí skepse ohledně hodnoty života jako takového.²⁷³ Právě podobnost obou těchto situací vedla Nietzscheho ke strachu ze směřování Evropy k „evropskému buddhismu“,²⁷⁴ a to navzdory mnoha přednostem, jež v buddhismu oproti křesťanství spatřoval.

2.4.4. Buddhismus a německý reformní judaismus

Rabíni raného reformního judaismu se od svých ortodoxních kolegů neodlišovali pouze jinou vizí judaismu, ale i mnohem nerovnější pozicí, kterou vzhledem ke svým ambicím mohli v německé společnosti dosáhnout. Často se totiž rekrutovali z řad židovských intelektuálů, kteří jako Židé sice mohli na německých univerzitách získat vzdělání, ale nemohli na nich dále působit v roli univerzitních profesorů. Jednou z mála možností, jak veřejně působit jako moderní židovský intelektuál, byla dráha reformního rabína. Vzhledem k výše uvedenému pohledu na judaismus mezi německými intelektuály se často stávali jeho vášnivými obhájci, kteří se ve svých kázáních a německy psaných textech snažili pozdvihnout sebevědomí svých spoluvěrců a ukázat přednosti judaismu i jeho hodnotu pro většinovou společnost, o jejíž uznání tak horlivě usilovali. Myslitelé jako Kant, Hegel nebo Schleiermacher byli tedy jejich přirozenými intelektuálními soupeřnými, na jejichž dějinnou lokalizaci judaismu bylo nutno odpovědět. Odpovědět na Hegelovu teorii vývoje náboženského vědomí lidstva znamenalo opustit tradiční interpretaci jiných náboženství a zaujmout nový pohled, který bude v moderním duchu zohledňovat především jejich „filosofickou podstatu“. Prvním významným židovským reformním rabínem, který se o to pokusil, byl Samuel Hirsch (1815–1889). Hirsch přijímá Hegelovo dějinné schéma, nicméně obrací pozici křesťanství a judaismu a ukazuje, že skutečným racionálním náboženstvím budoucnosti oprostěným od všech zbytků iracionálního pohanství je judaismus, jehož podstatu charakterizuje jeho reformní liberální podoba.²⁷⁵ Sám Hegelův popis dějin vývoje fenoménu náboženského vědomí směrem ke křesťanství je správný, ale chybný je jeho předpoklad, že se jedná o cestu stále vyšší filosofické hodnoty. Naopak, podle Hirsche se jedná o odchylku od žádoucího náboženského vývoje lidstva směrem od racionálního etického náboženství – tj. judaismu – ke křesťanství, jež se nevymanilo z otroctví přírodního náboženství a jeho sklonu k idolatrii. V rámci oddílu o „pasivní religiozitě“

²⁷³ Nietzsche se z tohoto důvodu vůbec nezajímá o mahájánový buddhismus a pozdější vývoj buddhistického myšlení. Viz Morrison, *Nietzsche and Buddhism*, s. 7–8.

²⁷⁴ Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 11.

²⁷⁵ Meyer, „Reform Jewish Thinkers and their Intellectual Context“, s. 79–83. Schweid, *Toldot filosofiat ha-dat ha-jehudit ba-zman be-ḥadaš*, sv. 2 (Tel Aviv: ‘Am ‘oved, Mechon šeḥter le-limudej ha-jahadut, 2002), s. 50–64; Pavel Hošek, *Židovská teologie křesťanství*, s. 42–44.

ve svém pojednání *Die Religionsphilosophie der Judenz* roku 1842 věnuje Hirsch stejně jako Hegel jednu kapitolu také buddhismu.²⁷⁶ Jeho popis v ničem nevybočuje z obvyklých souřadnic směřování k nicotě, pesimismu a indické touze po úniku od světa. Hirsch usiluje o stanovení ostrých hranic mezi pohanstvím, křesťanstvím a judaismem, přičemž žádnou explicitní komparaci mezi judaismem a buddhismem za tímto účelem neprovádí.

Podobně jako Hirsch i David Einhorn (1809–1879) se ve svém díle *Das Princip des Mosaismus* (1854) pokouší vypořádat s náboženskými dějinami lidstva způsobem, který má vyvrátit Hegelovy argumenty pro jedinečnost křesťanství, a jako vrchol dějinného vývoje náboženské ideje postaví judaismu. V rámci této snahy věnuje pozornost i buddhismu. Buddhismus pro něj však představuje jen jednu z podob „pohanského idealismu“ a stejně jako Hirsch jej ani Einhorn žádným zvláštním způsobem neizoluje za účelem demonstrace jedinečnosti judaismu.²⁷⁷ Právě tento způsob tematizace buddhismu však již o více než deset let později zvolí jiný významný rabín. Jedná se o klíčovou postavu raného reformního judaismu v Německu Ludwiga Philippsona (1811–1889). Ten byl dle mých vědomostí prvním židovským náboženským myslitelem, jenž detailně rozpracoval myšlenku o buddhismu jako bytostném protikladu judaismu. Tematizace buddhismu, jak ji nacházíme u jeho dnes známějšího kolegy Leo Baecka, je převážně již plně přítomna u Philippsona, jemuž v tomto směru, pokud je mi známo, zatím nebyla věnována žádná pozornost.

2.4.5. Ludwig Philippson

Tento ústřední proponent umírněného reformního judaismu, komunitní rabín v Magdeburgu, kazatel a především editor *Allgemeine Zeitung des Judentums* do svého sborníku obsahujícího obecné pojednání o náboženství i komparativní pojednání o vztahu judaismu a jiných náboženství zařazuje i kapitolu napsanou v roce 1868 nazvanou *Der Buddhismus und sein Verhältniß zum Judenthume und Christenthume*.²⁷⁸ Jak upozorňuje čtenáře ve své předmluvě, jedná se o první komparaci tohoto druhu.²⁷⁹ Ve svém výčtu zdrojů o buddhismu, z nichž čerpal, Philippson zmiňuje vlivné

²⁷⁶ Samuel Hirsch, *Die Religionsphilosophie der Juden* (Lipsko: Heinrich Hunger, 1842), s. 190–208.

²⁷⁷ K Einhornově a Hirschově filosofii náboženství včetně jejich prezentace buddhismu viz Gershon Greenberg, „Religionswissenschaft and Early Reform Jewish Thought: Samuel Hirsch and David Einhorn“, in Andreas Gotzmann – Christian Wiese (eds.), *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives* (Leiden, Boston: Brill, 2007), s. 110–144.

²⁷⁸ Ludwig Philippson, „Der Buddhismus und sein Verhältniß zum Judenthume und Christenthume“, in týž, *Weltbewegende Fragen in Politik und Religion: aus den letzten dreissig Jahren*, sv. 2 (Lipsko: Baumgärtner's Buchhandlung, 1869), s. 119–151.

²⁷⁹ Philippson, *Weltbewegende Fragen in Politik und Religion*, nečíslovaná předmluva.

buddhology své doby, jakými byli již zmiňovaní Eugène Burnouf nebo Karl Friedrich Koeppen.²⁸⁰ Z jeho textu však také zřetelně vystupuje hegeliánská perspektiva včetně využívání popisu buddhismu ze strany jezuitských misionářů. Vystačili-li si jiní raní myslitelé reformního judaismu s pohanstvím jako ústředním prvkem negativně definujícím judaismus, Philippson uvádí do židovského náboženského myšlení Schopenhauerovu ideu buddhismu jako absolutního protikladu judaismu:

Můžeme říci, že v náboženském světě lidstva existují dva velké názory, které si zcela odporují a jejichž ohromná propast je volně přemostěna pouze prostřednictvím praktického uzpůsobení: izraelský pohled na svět, který má svůj kmen v judaismu a své větve v křesťanství a islámu, a buddhistický.²⁸¹

V přímé opozici vůči Schopenhauerovi je však pro Philippsona tato skutečnost svědectvím o přednostech judaismu. V čem tedy podle Philippsona spočívá tento bytostný rozdíl mezi judaismem a buddhismem? Odpověď na tuto otázku můžeme rozdělit na dvě základní oblasti: 1) srovnání náboženských východisek buddhismu a judaismu a 2) implikaci těchto východisek pro společnost a sociální etiku. Asi není překvapivé, že Philippson zde na adresu buddhismu neříká nic nového:

Fundamentem buddhismu je: nicota (*das Nichts*), prázdnota (*das Leere*), neskutečnost (*das Wesenlose*), ateismus bez Boha, ale také bez přírody. [...] Druhým fundamentem je: vše je od zlého, vše je bolest.²⁸²

Na tomto základě Philippson vykresluje buddhismus jako přitakání představě o směřování celého lidstva a světa k nicotě, vrcholný pesimismus spojený s absencí jakékoli hodnoty materiálního světa a mezilidských vztahů, jako náboženství, v němž je absolutní apatie vůči vnitřnímu životu jednotlivce i celé společnosti nejvyšší náboženskou hodnotou. Buddhismus podle něj nahlíží na život jako na bezvýznamné procházení existencemi bez cíle a beze smyslu.²⁸³ Jedinou alternativou nevyhnutelnému cyklu proměn nesmyslného utrpení, konečné bezvýznamnosti všech

²⁸⁰ K výčtu dalších zdrojů, o nichž se Philippson zmiňuje, viz též, „Der Buddhismus und sein Verhältniß zum Judenthume und Christenthume“, s. 121.

²⁸¹ Tamtéž, s. 120.

²⁸² Tamtéž, s. 125–126.

²⁸³ Tamtéž, s. 137.

fází lidského života i světových dějin, je „nicota“ (*Nichts*) čili nirvána. Sociální realita, kterou buddhismus produkuje, je pak jen důsledkem jeho ideových východisek.²⁸⁴

Pokud pro člověka jediné vykoupení znamená utišit všechny hlasy svého nitra, beze zbytku rozpustit celý svět myšlenek a pocitů, až z něj nic nezůstane, a vytvořit jakýsi stav bezvědomí, a pokud již přiblížení k takovému stavu v pozdějších životech dává jistější naději na dosažení spásy, tj. ne-existence (*Nicht-Dasein*), pak musí být přervány všechny vazby poutající lidi k pozemským věcem, je třeba zrušit rodinu, opustit dědictví a majetek, zničit vztah mezi mužem a ženou. Je zjevné, že toto všechno má pouze negativní hodnotu – a dojde-li to k uskutečnění, pak se jedná o hřích, jako u všeho dobrého v člověku – a že veškeré úsilí, činy, všechno vyšší sebeovládání a obětavost ustávají.²⁸⁵

Egoistická ideová východiska buddhismu stojí u kořene jeho asociálního přístupu ke světu a vytvářejí pouze „lenost, špinu, prázdnotu, duchovní změkčilost“.²⁸⁶ Jeho hodnotový systém vytváří společnost, která je přesným opakem té, jejíž ideály jsou naznačeny v hebrejské Bibli a artikulovány v náboženském myšlení a sociální etice reformního judaismu. Pro Philipppsona, stejně jako pro všechny další autory zmíněné v následujících odstavcích, je fundamentem, který činí judaismus protikladem buddhismu, myšlenka požehnaného a dobrého stvoření jediným Bohem.

Zde již také leží fundamentální rozdílnost mezi buddhistickým a židovským světonázorem, jakož i z nich vzešlých náboženství. Judaismus učí, že stvoření je aktem vůle Božství, která povstala z vševedoucnosti a ze všemilující lásky, [vůle] jediného a jednotného Božství, a že tudíž svět a veškeré bytí „podle svého způsobu“, tzn. podle svého určení, svého účelu, bylo v souladu s uskutečněnou stvořitelskou myšlenkou stvořeno jako „velmi dobré“, tzn. dokonalé.²⁸⁷

Toto rozhodné přitakání životu v judaismu je základem úsilí o budování společnosti. Buddhismus je vnímán jako náboženstvím izolovaných individuí, v němž každý sleduje svůj vlastní

²⁸⁴ V evropském myšlení tato kritika není nová, asociální důsledky buddhistického „kvietismu“ kritizovali již jeho jezuitští interpreti 17. století. Viz Jürgen Offermans, „Debates on Atheism, Quietism, and Sodomy in the Initial Reception of Buddhism in Europe“, *Journal of Global Buddhism* 6 (2005), s. 30.

²⁸⁵ Philipppson, „Der Buddhismus und sein Verhältniß zum Judenthume und Christenthume“, s. 138.

²⁸⁶ Tamtéž.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 126.

cíl. Každý člověk hledá anihilaci vlastní existence a ostatní lidé jsou jen prostředky, jak ji dosáhnout.²⁸⁸ Judaismus je na druhou stranu bytostně náboženstvím společnosti.

Judaismus představuje náboženství společnosti, v němž žije individuum jako článek celku. V něm nachází kořen své existence a praxi své osobní svobody a jemu je zavázán za svůj díl. Dobro celku a dobro jedince není chápáno jako oddělené.²⁸⁹

Deficitní povahu buddhismu v Philippsonově pojetí můžeme dobře ukázat na jeho srovnání pěti buddhistických etických předpisů (*pañčāśīla*) a biblického Desatera.²⁹⁰ Philippson poukazuje na tři přikázání Desatera, která buddhismu chybí: 1) přikázání o rytmickém a asymetrickém střídání práce a odpočinku, které je buddhismu cizí kvůli absolutní absenci hodnoty práce; 2) úcta k rodičům, která stojí u kořene fungující rodiny jako základu společnosti, a již buddhismus opouští kvůli soteriologickému egoismu a pohrdání světem; 3) přikázání potlačit pouze *nesprávnou* žádostivost, a ne veškerou žádostivost, což vytváří nároky, které jsou pro jedince i společnost nesplnitelné a ve svém důsledku vedou k opaku.

Hodnota práce je podle Philippsona do judaismu vepsána již přírodními okolnostmi prostředí, v němž vznikl, protože v podmínkách izraelské země museli Židé k zajištění obživy vždy tvrdě pracovat.²⁹¹ Judaismus klade svůj nejvyšší cíl do práce proniknuté bázní před Bohem, láskou a právem.²⁹² Práce a sociální spravedlnost jdou v judaismu ruku v ruce.

Mosaismus sice chtěl majetek a vlastnictví, ale pokud to jen bylo možné, chtěl se vyhnout bohatství i chudobě určitým, stále se opakujícím vyrovnáváním majetkových vztahů. Rozdělil zemi celému lidu a ustanovil [sedmý] rok odpuštění a [padesátý] rok milosti. Nechtěl žádné žebračky, ale ani žádné feudály a majetkovou aristokracii. Chtěl pracovní činnost, skutečné naplnění pracovního úsilí, a povolal všechny své vyznavače: „Šest dní budeš pracovat a sedmého dne bude tvůj den odpočinku, abys jej světil.“ Postavil tedy práci před odpočinek, zatímco buddhismus chtěl pouze odpočinek a vůbec žádnou práci.²⁹³

²⁸⁸ Tamtéž, s. 150.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 149.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 141–144.

²⁹¹ Tamtéž, s. 121.

²⁹² Tamtéž, s. 121.

²⁹³ Tamtéž, s. 139–14 a 143.

Philippson byl prvním židovským myslitelem, který se pokusil o formulaci tzv. *Soziallehre des Mosaismus*, sociálního učení založeného na interpretaci biblického izraelského náboženství.²⁹⁴ Jeho kvality pak vystávají právě ve srovnání s buddhismem. Charakterizují-li judaismus – a jeho přímého předchůdce „mosaismus“ – činorodost, vysoká pracovní morálka, společenská soudržnost a snaha o sociálně spravedlivou společnost zakotvené v teologii posvátného Božího stvoření, buddhismus je paradigmatickým náboženstvím společenské lhostejnosti, malomyslnosti, lenosti, opovrhování světem, světského odříkání a asociálního individualismu. Tento buddhistický individualismus vede i k popření rodinných vazeb, ať již se týkají rodičů, partnera či dětí.²⁹⁵ Zde judaismus opět vystupuje jako náboženství, jehož společenská hodnota je neoddiskutovatelná, protože rodina je základem judaismu a „z rodiny vyrůstá rod, kmen, národ, stát a celá lidská společnost.“²⁹⁶ Judaismus je chápán a prezentován jako učení univerzální etiky, zakotvené v partikulární náboženské tradici.²⁹⁷ Individualismus buddhismu i křesťanství byl pro Philippsona nepřijatelný v sociálně a politicky uvědomělé době. V ní podle něj nejlépe vystává zralost sociálního učení judaismu.

Posledním přikázáním, které buddhismu chybí, je snaha odstranit *nesprávnou* žádostivost. Zde Philippson popisuje celou řadu jevů náležejících k buddhistickému „světonázoru“, jejichž společným jmenovatelem jsou přehnané nároky odporující lidské psychické konstituci a společenské přičetnosti: zákaz zabíjet všechny živé tvory, zákaz jíst maso, zákaz požívání opojných nápojů, nebo považování každé živé bytosti za bližního. Tyto nároky jsou nesplnitelné, čímž ve svém důsledku oslabují samu autoritu instituce náboženského příkazu.²⁹⁸

Až dosud jsme se záměrně vyhýbali jakýmkoli odkazům na křesťanství. Nejen z názvu *Der Buddhismus und sein Verhältniß zum Judenthume und Christenthume* je však zřejmé, že role křesťanství je zde klíčová. Philippson se vztahem s křesťanstvím zabývá na mnoha místech svého

²⁹⁴ K Philippsonově sociálnímu učení viz Uriel Tal, „German-Jewish Social Thought in the Mid-Nineteenth Century“, in Werner E. Mosse – Arnold Paucker – Reinhard Rurup (eds.), *Revolution and Evolution* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1981.), s. 320–327; Christhard Hoffmann, „Analyzing the zeitgeist: Ludwig Philippson as historian of the modern era“, in Lauren B. Strauss – Michael Brenner (eds.), *Mediating modernity: challenges and trends in the Jewish encounter with the modern world: essays in honor of Michael A. Meyer* (Detroit: Wayne State University Press, 2008), s. 114–117.

²⁹⁵ Philippson, „Der Buddhismus und sein Verhältniß zum Judenthume und Christenthume“, s. 143.

²⁹⁶ Tamtéž, s. 140.

²⁹⁷ Pro širší diskuzi k tomuto tématu viz Tal, „German-Jewish Social Thought in the Mid-Nineteenth Century“, s. 307, pozn. 24.

²⁹⁸ Srov. známé halachické pravidlo „nevydáváme opatření, jemuž většina společenství nemůže dostat“ v jŠabat 1:4; Maimonides, *Mišne torah*, hil. mamrim 2:6.

díla²⁹⁹ a stejně jako pro mnoho dalších raných ideologů reformního judaismu bylo i pro něj vyrovnávání se s křesťanstvím cestou k funkčnímu vymezení reformního judaismu.³⁰⁰ Jak ukazuje George Y. Kohler,³⁰¹ následující tři body pro Philipppsona bytostně náležejí k podstatě křesťanství. V jejich světle získává diskuze o buddhismu a judaismu mnohem skutečnější podobu. 1) Křesťanství hodnotí žití v tomto světě jako špatné a uniká do zaslíbení. Smysl lidského života tedy neleží v přítomnosti, ale v budoucnosti. 2) Křesťanství má na člověka nepřiměřené nároky a vytváří ideál, podle něhož je trpné snášení lepší než boj za spravedlnost a poníženost lepší než morální vědomí. 3) Křesťanství je náboženstvím jedinců, a ne společnosti. Nikdy se mu nepodařilo svými ideály ovlivnit celou společnost. Stanovení druhého pólu představujícího absolutní opak judaismu jako morálně, společensky a politicky nejuvědomělejšího náboženství umožňuje situovat křesťanství na osu judaismus–buddhismus, a tak názorně ukázat jeho nedostatky v porovnání s judaismem, jehož náboženská i společenská hodnota byla na základě srovnání s křesťanstvím v dobové diskuzi často skloňována. Philipppson zdůrazňuje paralely mezi křesťanstvím a buddhismem se zřejmým cílem kritizovat křesťanství. Snaží se poukázat na jeho nedostatky v teologii a obzvláště v sociální etice, a demonstrovat tak nadřazenost judaismu.

Obě náboženství v nějaké formě vyznávají učení o dědičném hříchu. Zatímco v buddhismu se alespoň jedná o situaci způsobenou lidskými skutky, v křesťanství je tento predikament dán zrozením. Postulování principu, že víra v Ježíše Krista člověka z této situace vykupuje, má za následek selhání schopnosti formulovat individuální odpovědnost. V tomto směru je pro Philipppsona křesťanství ještě horší než buddhismus, který činí „člověka zodpovědným pouze za hříšné skutky v minulých existencích, zatímco křesťanství činí člověka zodpovědným za vinu dvou lidí před tisíci lety“. ³⁰² Judaismus naopak nevidí ve schopnosti člověka hřešit apriorní špatnost, ale pojmá ji jako jeho úkol rozvíjet své schopnosti, být svobodný a tento sklon překonávat. ³⁰³ Stejně jako křesťanství usiluje buddhismus o potlačení tělesnosti, pohrdá vším pozemským a rozumí „posvěcení“ jako „sebeumrtvování“. „Jak málo se [křesťanství] s buddhismem shoduje ohledně svého cíle a účelu, tak se s ním setkává v prostředcích, jak vyplývá z podobnosti v názorech na hodnotu pozemského.“ ³⁰⁴ Svou představou, že nadzemský svět je skutečnější než tento svět, jsou

²⁹⁹ Pro přehledné shrnutí viz George Y. Kohler, „Ein notwendiger Fehler der Weltgeschichte – Ludwig Philipppsons Auseinandersetzung mit dem Christentum“, in Görge K. Hasselhoff (ed.), *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums* (Berlín: De Gruyter, 2010), s. 33–62.

³⁰⁰ Y. Kohler, „Ein notwendiger Fehler der Weltgeschichte“, s. 61–62.

³⁰¹ Tamtéž, s. 41.

³⁰² Philipppson, „Der Buddhismus und sein Verhältniß zum Judenthume und Christenthume“, s. 133.

³⁰³ Tamtéž, s. 132.

³⁰⁴ Tamtéž, s. 135.

křesťanství i buddhismus v přímém rozporu s judaismem.³⁰⁵ Jedním z projevů této charakteristiky je podle Philipppsona i mnišství – fenomén, jež obě náboženství sdílejí. Zde Philipppson mluví samozřejmě na katolicismus. Mnišství má však i své sociální důsledky: oddělení náboženských elit od zbytku společnosti a vytvoření nábožensky podřadné hodnoty společenského života.³⁰⁶ Podobnost je podle Philipppsona i v tom, že obě náboženství si vytvořila stejné absolutistické mocenské instituce – církve.³⁰⁷ Židovská kněžská hierarchie byla oproti tomu podle něj vždy pod kontrolou proroků a rabínských učenců.³⁰⁸ Dalším společným jmenovatelem jsou již zmiňované nerealistické morální nároky na člověka. Nastavit druhou tvář znamená podle Philipppsona uchýlit se k pasivitě a „útrpné lásce“, jež ve svých důsledcích připouští bezpráví, egoismus, chudobu a nečinnost, ospravedlňuje jejich existenci a prezentuje je jako morální kvality. Stejně jako křesťanství i buddhismus svou útrpnou láskou sice odstranil náruživost a surovost, ale místo ní dosadil pasivní poslušnost, nečinné snášení despotismu, tyranského utlačování a byrokracie.³⁰⁹ Tyto přehnané nároky činí z buddhismu a křesťanství náboženství, v nichž nemůže být zakotvena spravedlivá a morální společnost.³¹⁰

Jak jsme již viděli, buddhismus byl pro moderní evropské odpůrce náboženství vynikajícím argumentem pro možnost existence náboženství bez Boha a z něj vyplývající etiky a zákonů, které k dosažení těch nejvyšších humanistických standardů nepotřebují zakotvení v transcendenci. V diskuzi o etické i společenské hodnotě ateismu a nihilismu jej v evropském myšlení 19. století nebylo možné netematizovat. Philipppson na tento rozšířený argument reaguje následovně:

Je to jen čirá svévole, když se moderní nihilisté dovolávají buddhismu a chovají se k němu jako k vítanému milovanému dítěti. Při první ostřejší kritice se meč v jejich rukou obrátí a smrtelně se zraní.³¹¹

³⁰⁵ Tamtéž, s. 135.

³⁰⁶ Tamtéž, s. 141.

³⁰⁷ Tamtéž, s. 135.

³⁰⁸ Tamtéž, s. 140.

³⁰⁹ Tamtéž, s. 145.

³¹⁰ Tamtéž, s. 144.

³¹¹ Tamtéž, s. 148.

Naopak, píše Phillipson, historický vývoj buddhismu „ukázal nejpřesvědčivějším způsobem, že na ateismu nelze založit žádný náboženský systém.“³¹² Aby byl schopen vytvořit fungující etiku, musel se buddhismus vzdát nihilistického obsahu bolesti, musel přiznat existenci hmoty, dobra a ctností. I když jeho teoretický ideál spočívá v absolutní nečinnosti, nemohl se nakonec vzdát ani pozitivního hodnocení lidské aktivity. Jedině tak mu bylo umožněno vytvořit etiku, která zcela protiřečila jeho fundamentům, totiž ateismu a nihilismu.³¹³ Tam, kde tvořil konkrétní společenskou realitu, musel podle Philipppsona obě tyto ideje opustit a přizpůsobil se náboženským elementům svých hostitelských společností.

Vedle tohoto veskrze negativního hodnocení buddhismu na něm Philipppson nachází i momenty, které hodnotí naopak velmi pozitivně. Jeho hlavní devizou je veliká náboženská tolerance spojená s absencí pronásledování svých náboženských odpůrců. Součástí tohoto „velkého civilizačního efektu“³¹⁴ buddhismu je i skutečnost, že raný buddhismus podle něj ukončil „strašný despotismus kněží“.³¹⁵ Chvályhodný je podle Philipppsona také silný důraz buddhismu na rozvíjení milosrdenství a snahu o překonávání negativních vlastností.³¹⁶ Není těžké vidět, kdo je adresátem tohoto sdělení. Philipppson jinými slovy říká, že i náboženství, které má mnohem horší výchozí pozici pro budování skutečné etiky než křesťanství, je schopno větší náboženské tolerance. Jejím fundamentem má podle něj být skutečnost, že Buddha nahlížel na všechna náboženství jako na částečné realizace stejné pravdy.³¹⁷ Podle Philipppsona jsou náboženská tolerance a výhled stejné spásy pro všechny morální lidi bodem, v němž je na rozdíl od křesťanství i islámu buddhistická a talmudická tradice zajedno.³¹⁸

I přes mnoho podobností, jež situují křesťanství do blízkosti buddhismu, jej Philipppson v celkové bilanci hodnotí lépe než buddhismus. Všechny tři monoteismy v sobě i přes všechny své pozdější deformace nesou impulz pocházející z judaismu, který je orientuje na rozvoj lidstva a k aktivnímu postoji v budování společnosti.

³¹² Tamtéž, s. 146. Téma návratu buddhismu k modloslužbě sloužilo později v tomto ohledu jak častý argument. Viz Elieser David, „Buddhismus und Judentum“, *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 10 (1907), s. 72–74.; Lector, „Dokumente der Zeit“, *Ost und West* 9–10 (1920), s. 265.

³¹³ Philipppson, „Der Buddhismus und sein Verhältniß zum Judenthume und Christenthume“, s. 147.

³¹⁴ Tamtéž, s. 119.

³¹⁵ Tamtéž, s. 125.

³¹⁶ Tamtéž, s. 143.

³¹⁷ Tamtéž, s. 145.

³¹⁸ Tamtéž, s. 145.

Přesto nám nesmějí tyto extravagance a odložení hlavních bodů do onoho světa zamezit poznání, že světonázor, který má v judaismu svůj kořen a kmen a rozvětňuje se v křesťanství a islámu, obsahuje *idealismus*, který se hlásí k Bohu. Tím, že se k němu upíná, nachází svou náplň v rozvoji člověka a celého lidstva. Buddhismus je však čirým *naturalismem*, který ve světě vidí pouze bezpočet tvorů, z nichž každý sám kvůli sobě vystupuje či sestupuje, hned vystupuje a hned zase sestupuje, ale v nejvyšším momentu upadne v nicotu.³¹⁹

Buddhismus je bytostně náboženstvím individuality, v němž každý jedinec sleduje svůj vlastní cíl. Láska k bližnímu a všeobecná láska k jiným bytostem je v něm jen láskou jednotlivce k jednotlivci. Ostatní lidé slouží jen jako prostředek, jak dosáhnout vlastní spásy. Křesťanství na rozdíl od buddhismu uznává pospolitost individuí v Božím království, k jehož uskutečnění se jednotlivci vzájemně podporují. Tento rys má sice svůj původ v judaismu, ale zatímco judaismus vidí podle Philipppsona toto uskutečňování v přítomnosti, buddhismus i křesťanství jej staví do budoucnosti, jiného světa, a opovrhují tak životem vezdejší.³²⁰ Přesto zde mezi křesťanstvím a buddhismem existuje zásadní odlišnost: cílem křesťanství není anihilace bytí, ale pravý opak. Křesťanství se sice upíná k onomu světu, ale ten pro něj znamená očištěný život. Buddhismus se zřiká pozemského v naději, že pozemské se obrátí v nicotu. Křesťanství kvůli tomu, aby v budoucnu mohl být člověk plně s Bohem.³²¹ Tato touha podle Philipppsona opět pochází z judaismu.³²²

Z výše uvedených odstavců je zřejmé, že i Philipppsonova tematizace buddhismu je spjata s polemickou agendou, jejímž cílem je obhájit před židovskými i nežidovskými intelektuály morální a společenskou hodnotu judaismu. Posuzován podle své filosofické „esence“ je judaismus jakýmsi esenciálním anti-buddhismem a buddhismus subverzí všech rozumných společensko-náboženských ideálů judaismu. Pro Philipppsona je tato schematická opozice názorným způsobem, jak zprostředkovat společensky aktivní, rovnostářskou, státotvornou, optimistickou a světu přitakávající povahu judaismu. Opozice judaismus–buddhismus se v úsilí po definování ideového obsahu moderního judaismu i v židovsko-křesťanské diskuzi o hodnotě judaismu stala přehlednou demonstrací jeho předností. Philipppsonova analýza buddhismu a její užití ve prospěch judaismu v Německu poslední třetiny 19. století byla víceméně zapomenuta. Nicméně se na základě stejných

³¹⁹ Tamtéž, s. 151.

³²⁰ Tamtéž, s. 150.

³²¹ Tamtéž, s. 150.

³²² Tamtéž, s. 150.

motivací téměř beze změny objevuje u jeho mladšího a známějšího následovníka Leo Baecka (1873–1956) v jeho vlivné knize *Das Wesen des Judentums* (1905).

2.4.6. „Podstata judaismu“ v buddhistickém zrcadle

Zatímco v první polovině 19. století odpovídali reformní rabíni spíše na filosoficky vedenou kritiku judaismu, v druhé polovině 19. století to byly spíše odpovědi na historické či historicko-teologické námitky. Mezi ty patřila i otázka křesťanské morálky, která byla kritiky judaismu nahlížena jako zcela odlišná od židovské. Křesťanství v této perspektivě nepředstavovalo kontinuitu s judaismem, nýbrž radikální rozchod s farizejskou legistickou morálkou. Jak poukazuje Michael Mayer, reformní judaismus se po věroučné stránce sice snažil pevně ustavit vědomí odlišnosti judaismu od křesťanství, ale zároveň usiloval o demonstraci úzké vazby křesťanského náboženství a morálky na judaismus.³²³ Představa judaismu jako zdroje autentické křesťanské morálky byla klíčová pro jeho roli v moderní německé společnosti. Je to přesně toto pojetí kontinuity mezi židovskou a křesťanskou morálkou, které bylo napadáno mnohými německými teology včetně Adolfa Harnacka v jeho slavných přednáškách o „podstatě křesťanství“ z let 1899/1900.

Podobně jako někteří výše zmínění autoři, Harnack navazoval na pevně zavedenou tradici, která interpretovala „podstatu“ křesťanství jako zcela protichůdnou tehdejšímu judaismu Ježíšovy doby. Ten byl u něj, stejně jako u většiny jiných nežidovských myslitelů této doby, prezentován nediferenciovaně od jeho pozdějšího vývoje včetně judaismu přelomu 19. a 20. století. Jak poznamenává Christian Wiese, jeho odsuzující a zesměšňující tvrzení na adresu judaismu měla pouze instrumentální funkci. Jejich účelem bylo distancovat „na čas nevázaný, abstraktní a ideální čistý obraz Ježíšovy osobnosti a Ježíšova učení od židovské tradice“.³²⁴ Podobně jako pro Hegela, Kanta, nebo Schleiermacha se i pro Harnacka smysl judaismu plně vyčerpává svou rolí předchůdce křesťanství. Jeho prezentace judaismu se odehrává v rámci zavedené opozice Ježíšovy etiky a rabínského legalismu a ritualismu. Studium novozákonní historie, do níž jako nevítaní cizinci vstupovali od poloviny 19. století židovští historici jako Manuel Joel, Leopold Zunz, Isaak Markus Jost, Heinrich Graetz nebo Abraham Geiger, zde sehrálo nemalou úlohu v polemických přestřelkách mezi liberálními židovskými a protestantskými teology. Byla to především diskuze o

³²³ Meyer, *Response to modernity*, s. 202.

³²⁴ Christian Wiese, přel. Barbara Harshav a Christian Wiese, *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany* (Leiden, Boston: Brill, 2005), s. 162.

postavě Ježíše a jeho vztahu k judaismu, která jim sloužila jako kontext vzájemné diskuze o hodnotě judaismu v křesťanské společnosti.³²⁵

Leo Baeck byl jedním ze tří významných židovských myslitelů, kteří na Harnackovy přednášky bezprostředně reagovali.³²⁶ I když je Baeckovo ústřední dílo *Das Wesen des Judentums* motivováno odpovědí na Harnacka, Baeckovým hlavním cílem je definovat pro své spoluvěrce fundamentální obsah židovského náboženství.³²⁷ Jeho kniha je vynikajícím pokusem formulovat liberální interpretaci judaismu, která by poskytla německým Židům přehlednou a aktuální revizi fundamentálních idejí židovského náboženství. Obzvláště v prvním vydání *Das Wesen des Judentums* z r. 1905 leží pro Baecka tato podstata judaismu v jeho racionalismu a etickém monoteismu, který podle Baeckových slov není pouze *součástí* judaismu, ale je s ním bytostně identický.³²⁸ I když se jeho přepracování z r. 1922 od této čistě cohenovské interpretace judaismu odklání a nově zdůrazňuje i prvek numinosity,³²⁹ obecně sociální a pozemský charakter jako ústřední orientující prvek liberálního judaismu zde zůstává. Za účelem zdůraznění pozemského a společenského charakteru judaismu využívá i Baeck představu o bytostné opozici judaismu a buddhismu. Jejich polarita je v Baeckově přepracování knihy z roku 1922³³⁰ dokonce výraznější a schematictější.³³¹ S ohledem na naše téma není bez zajímavosti, že co se explicitních odkazů týče, vyskytuje se zde buddhismus dokonce častěji než křesťanství.³³² Důvodem pro tuto skutečnost je, že obraz buddhismu, o nějž se Baeck mohl spolehlivě opřít, mu v některých ohledech umožňoval mnohem čitelnější demonstraci „podstaty judaismu“ než křesťanství. Následující pasáž pochází

³²⁵ Ke kontextu Baeckovy reakce na Harnacka v jeho hlavním spise *Das Wesen des Judentums* viz Wiese, *Challenging Colonial Discourse*, 159–169. Viz také Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago; Londýn: Univ. of Chicago Press, 1998), s. 19.

³²⁶ Dalšími byli berlínský rabín, historik a arabista Joseph Eschelbacher (1848–1916) a gdaňský rabín, orientalista a biblista Felix Perles (1874–1933). K jejich srovnání s L. Baeckem viz Wiese, *Challenging Colonial Discourse*, s. 164–169.

³²⁷ Meyer, *Response to Modernity*, s. 207.

³²⁸ Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums* (Berlín: Verlag von Louis Lamm, 1905), s. 39.

³²⁹ Meyer, *Response to Modernity*, s. 208.

³³⁰ Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums* (Frankfurt n. M.: J. Kauffmann Verlag, 1922).

³³¹ Srov. vydání z r. 1905, s. 40, s. 55 a s. 132 a jejich paralely ve vydání z r. 1922.

³³² Za zmínku zde stojí také skutečnost, že již Baeckův otec, boskovický rodák, rabín Samuel Bäck (1834–1912) napsal v Lipsku v roce 1856 svou disertační práci na téma „Kultura starých Indů ve srovnání s kulturou Hebrejců“ (*Die Cultur der alten Indier im Vergleich mit der Cultur der Hebraeer*). Její shrnutí vycházelo postupně v měsíčníku pro židovskou teologii *Ben-Chananja* pod názvem „Inder und Hebräer. Eine kulturhistorische Prallele“, *Ben-Chananja* (1858), s. 257–265; s. 354–359; s. 400–405; s. 442–448; s. 494–506. Za upozornění na Bäckovu disertaci děkuji Petru Brodovi.

z vydání z r. 1905 a opakuje bytostnou dichotomii obou náboženství, která se v ničem neliší od té, již jsme viděli u Philipppsona.³³³

Co se v náboženství týče bytostného postoje člověka ke světu – a věda se dnes k této staré prorocké představě navrátila – existují dvě základní formy náboženství, *izraelské* a *buddhistické*. První znamená morálně přitakat každému vztahu prostřednictvím vůle i činu a druhé si vyžaduje popření prostřednictvím do sebe ponořeného rozjímání zbaveného vůle. Jedno je náboženství altruismu, které prisuzuje dokonalost člověku, jenž našel takovou cestu k Bohu, a tím i k bližnímu, jež zahrnuje všechny. Druhé je náboženstvím egoismu, takové, které spatřuje dokonalost v člověku, který objevil [takovou] cestu k sobě, jež [všechny] vylučuje...³³⁴

V přepracovaném vydání z r. 1922 Baeck ve stejném duchu reformuluje výše citovaný text a rozvíjí popis této bytostné polarity mezi judaismem a buddhismem ještě dále:

První znamená morálně přitakat každému vztahu prostřednictvím vůle i činu, ukazuje ve světě pole životních úkolů; druhé si staví za cíl ho popřít, oddat se bezvládnému zaobírání se pouze sebou samým. Jedno je výrazem přikázání pracovat a tvořit, to druhé [výrazem] potřeby odpočívat. Jedno vede k přání pracovat k Božímu užitku, vystavět Boží říši, jež se má nacházet ve všem, druhé k touze ponořit se v jedno, v nicotu, a tak vydobýt pro Já jeho záchranu a spásu. Jedno požaduje vzestup, dosažení, dalekou cestu k budoucnosti, druhé hlásá návrat, ustání, bytí v mlčení bez budoucnosti. Jedno chce smířit Boha se světem, druhé se [chce] od světa osvobodit. Jedno touží po utváření nového člověka a nového světa, druhé po „vyhasnutí“, odchodu od lidí, odchodu ze světa.³³⁵

Jak Leo Baeck píše dále, judaismus a buddhismus jsou dvě základní a zcela protikladné náboženské orientace lidstva a „celé dějiny náboženství spočívají kromě jiného v tom, že se [ostatní náboženství] přiklání k té či oné straně“.³³⁶

O tuto absolutizaci a esencionalizaci dichotomie buddhismus–judaismus se často opíral i Baeckův učitel, původně ortodoxní rabín, publicista, sociolog a filosof, Ludwig Stein (1859–

³³³ Philipppson, „Der Buddhismus und sein Verhältniß zum Judenthume und Christenthume“, s. 120.

³³⁴ Baeck, *Das Wesen des Judentums* (1905), s. 40.

³³⁵ Baeck, *Das Wesen des Judentums* (1922), s. 55–56.

³³⁶ Tamtéž, s. 56.

1930).³³⁷ Tento ve své době nesmírně vlivný, leč dnes opomíjený velikán zmiňuje ve svých spisech bytostnou protikladnost judaismu a buddhismu velmi často.³³⁸

Již od doby existence vznešené kultury zde existují dva elementární protiklady usilující o světovládu: optimismus, který přitakává životu o sobě jako majícímu vlastní hodnotu a smysl, a pesimismus, který popírá hodnotu života obecně a hodnotu *života lidského*³³⁹ obzvlášť. Typickým představitelem náboženského optimismu ve světových dějinách je mosaismus a jeho pokračovatel křesťanství; [typickým představitelem] náboženského pesimismu je pak buddhismus.³⁴⁰

Podle Steina představují judaismus a buddhismus dvě absolutně protikladné náboženské orientace, které se však díky vzájemnému pronikání kultur za Alexandra Makedonského nadále nikde nevyskytují ve svých čistých formách, ale každé náboženství včetně judaismu a buddhismu samotných obsahuje určité příměsi svého protikladu.³⁴¹ Cílem křesťanství i judaismu – který byl zasažen nejméně – je však zbavit se jakékoli příměsi buddhismu, jehož přítomnost Stein palčivě vnímal v evropském myšlení své doby:

Do ohně tedy se vším, co v judaismu i křesťanství stále připomíná buddhistické prvky! Pesimistické vrtochy Schopenhauera, filosofického buddhisty par excellence, by již neměly více pohlcovat naši nejlepší dřev a ochromovat naši tvůrčí sílu zaměřenou na radostnou budoucnost. Askeze a útek od světa jsou patologickou zvráceností, hypochondrické nádory předrážděných nervů. Pryč tedy se vším životu nepřátelským a patologickým z historických náboženství!³⁴²

Stein, stejně jako Leo Baeck, Philipson nebo jiní němečtí rabíni podrobuje kritice i buddhistickou etiku. Ta byla pro zastánce buddhismu jednou z jeho velikých deviz v souboji s biblickou etikou, která byla ve srovnání s Buddhovou hodnocena jako nedostatečná. Extrémní

³³⁷ Stein nastoupil rabínskou dráhu spíše kvůli rodinné tradici. Později se od ortodoxie velmi vzdálil, ale celý život zůstal židovsky angažovanou osobností. Viz Jacob Haberman, „Ludwig Stein: Rabbi, Professor, Publicist, and Philosopher of Evolutionary Optimism“, *The Jewish Quarterly Review* 86/1–2 (1995), s. 91–125.

³³⁸ Viz Haberman, „Ludwig Stein“, s. 105–111.

³³⁹ Zdůraznění je součástí původního textu.

³⁴⁰ Ludwig Stein, *An der Wende des Jahrhunderts; Versuch einer Kultur-philosophie* (Freiburg im Breisgau: J.T.B. Mohr, 1899), s. 333.

³⁴¹ Haberman, „Ludwig Stein“, s. 113.

³⁴² Ludwig Stein, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, 2. vydání (Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1903), s. 512.

nároky buddhistické etiky jsou prezentovány jako pošetilé a v důsledku vedoucí k zániku lidstva.³⁴³ Ve stejném smyslu se k buddhistické etice vyjadřuje i L. Baeck. Jeho cílem je opět ukázat společenskou funkčnost židovské etiky, jež je díky své realističnosti, s níž přistupuje k psychologii jedince, v posledku mnohem etičtější než přehnané nároky buddhismu a křesťanství.

Také láska k bližnímu v buddhismu bývá občas srovnávána s tou v judaismu. Buddhismus má své učení o lásce, vroucně káže soucit a laskavost se vším, co žije. Ale tato jeho vroucnost je mu přísně vzato [vroucností] sentimentality a trudnomyslnosti. Chybí jí, a to ji odlišuje od učení judaismu, *úcta k bližnímu*. Postrádá důraz na pozitivní spravedlnost a s ní jasný nárok – rozhodnost morálního úkolu. Postrádá veliké „musíš“, domáhající se a požadující, sociální a mesianistické, tyto charakteristiky judaismu. Buddhistická morálka se zastavila u pocitu. To jí dává negativní, pasivní charakter, který je pro ni příznačný. Teplo citu bez daného plnění povinností není se zřetelem k morálce ničím jiným než nečinností a leností. Projevovat svou účast na osudu bližního pouze pocitem v podstatě znamená být netečný. Buddhismus byl nazván náboženstvím lenosti. To je ostrý rozsudek, ale jedno je v něm v každém případě pravdivé: že podle všech svých ideálních předností je náboženstvím nečinných pocitů a morální zahálčivosti. Být osvobozen pro něj znamená vše, otázka Já je jedinou otázkou života.³⁴⁴

Egoistické zaobírání se sebou samým a z něj vycházející společenská pasivita je podle Baecka subverzí hodnot judaismu, jež jsou cele zaměřeny na budování spravedlivé společnosti prodchnuté Božím morálním apelem. Jakkoli vznešená se buddhistická etika může jevit, jako její primární zdroj byl německými rabíny opakovaně identifikován čirý egoismus. Jak píše reformní rabín Fritz Leopold Steinthal (1889–1969) ve svém článku *Buddhismus und Judentum* (1924):

Každý musí uznat vznešenost a čistotu buddhistické etiky. Ale v základu asijských tužeb a vůle není autorita a láska k božskému zákonodárci, ne kategorický imperativ, ne samotné dobro, nýbrž egoismus. Cílem veškeré snahy a motivace k dobru není nic jiného než přání osvobodit se od existence, vymanit se z nutnosti znovuzrovnání.³⁴⁵

Jak jsme již viděli u Philipppsona, práce ve prospěch celé společnosti byla prezentována jako jedna z ústředních hodnot judaismu a biblické sociální etiky. Srovnání s buddhismem má tuto

³⁴³ Stein, *An der Wende des Jahrhunderts*, s. 335.

³⁴⁴ Baeck, *Das Wesen des Judentums* (1922), s. 241.

³⁴⁵ Fritz Leopold Steinthal, „Buddhismus und Judentum“, *Religionen (Schriftenreihe der Vereinigung für das Liberale Judentum e. V.)* 2 (1925), s. 22.

ideu jasně demonstrovat. V tomto duchu komentuje Elieser David, rabín slavné synagogy ve vídeňském Leopoldstadtu (Leopoldstädter Tempel), ve své přednášce nazvané „Buddhismus und Judentum“ (1906) verše z Žalmu 128:

Jak vidíte, vychvaluje tento krásný žalm vedle rodinného štěstí také *požehnání práce*.³⁴⁶ To také představuje velikou přednost judaismu před buddhismem, který morální význam práce zcela podcenil.³⁴⁷

„Morální zahálčivost“ buddhismu je reflexí jeho celkové pasivity v morální rovině. Ve společenské rovině je to pak neochota budovat spravedlivou společnost a ctít práci zaměřenou na obecné dobro jako jednu z hlavních náboženských hodnot. V tomto duchu píše v roce 1923 další reformní rabín Max Eschelbacher (1880–1964) následující řádky:

V Indii platili bráhmani „za společenskou třídu, která nikdy nepracovala“, a úpadek buddhismu je vysvětlován tím, že mniši upadali v lenost, protože je k tomu vyzýval jejich životní ideál, bezstarostnost. Judaismus tyto projevy nikdy nepoznal. Práce si vždy cenil stejně vysoce jako Tóry a studia.³⁴⁸

Ať již formulován v rámci náboženského myšlení Samsona Raphaela Hirsche a jeho koncepce *Tora im derech 'eres* (*Tóra a aktivita ve společnosti*), nebo v rámci reformní sociální etiky, německý moderní judaismus byl interně vnímán i externě prezentován jako ideální symbióza náboženské a společenské angažovanosti charakteristická svou prospěšností pro společnost jako celek. I zde dovoloval příklad buddhismu těmto charakteristikám vystoupit do popředí.

2.4.7. Nebezpečí indo-germánského pesimismu

Již od Philipppsona je pro ostře kritickou tematizaci buddhismu v rámci judaismu důležité jeho spojení se Schopenhauerem a ateismem. Schopenhauerův pesimismus, který se pro evropskou společnost stal hlavní charakteristikou buddhismu, byl drtivou většinou náboženských představitelů německého judaismu razantně odmítán. Judaismus podle jejich mínění ukládal člověku povinnost bojovat proti společnosti plné utrpení a živit náboženský idealismus, bez něhož by se žádná pozitivní společenská proměna nikdy nemohla udát. Zároveň však byly ideje spjaté s buddhismem prostřednictvím filosofie Arthura Schopenhauera pro mnoho Židů lákavé, a to i

³⁴⁶ Zdůraznění je v původním textu.

³⁴⁷ David, „Buddhismus und Judentum“, s. 70.

³⁴⁸ Max Eschelbacher, „Thora: Studium und Berufsarbeit“, *Der Jude* 3 (1923), s. 138.

přes Schopenhauerův antisemitismus. Jak zmiňuje rabín Leopold Steinthal, díky Schopenhauerovi se o buddhismus začali zajímat mnozí z těch, kterým byl tento myšlenkový svět zcela cizí.³⁴⁹ Nesmíme zapomínat, že buddhismus byl od dob prvních jezuitských výprav na Dálný východ až téměř do poloviny 20. století v Evropě chápán jako náboženství s vůbec největším počtem vyznavačů – a implicitně tedy i se značnou atraktivitou. Ideový překlad buddhismu do jazyka moderního myšlení v časech spirituální a kulturní krize znamenal probuzení velkých obav. Jejich slavná artikulace je spojena se jménem Friedricha Nietzscheho, ale trápila i židovské náboženské činitele. Strach z vlivu filosofického pesimismu na německé Židy jako motivace pro židovské vyrovnání se s buddhismem je výmluvně zachycen v následujícím úryvku z výše zmiňované přednášky *Buddhismus und Judentum* rabína Eliesera Davida.

Co však především přitahuje naši pozornost k buddhismu, je skutečnost, že i moderní filosofové jako Schopenhauer, Feuerbach aj. se přiklonili k jistému buddhistickému učení a že pouze prostřednictvím jejich vlivu se mu ve vzdělaneckých kruzích Evropy dostalo masového přijetí. Že v Lipsku mohl být v roce 1903 ustaven buddhistický misionářský spolek a založeno buddhistické nakladatelství a že od dubna předcházejícího roku začal vycházet německý měsíčník pro buddhismus. Za takových okolností se zdaleka nezdá nereálné, že buddhismus čítá nemálo příznivců mezi židovskými volnomyšlenkáři ve Vídni, jak mi bylo řečeno. Tím oprávněnější je tedy pokus osvětlit buddhistický světový názor pro jednu z hlediska judaismu, a právě takový je úkol, jež jsem si stanovil pro svou dnešní přednášku.³⁵⁰

Podobné obavy z infiltrace buddhistických idejí do judaismu byly tři roky před Davidovou přednáškou artikulovány rabínem Abrahamem Jicchakem Kookem.³⁵¹ Nutno podotknout, že atraktivita buddhismu pro německé Židy v této době nebyla pouze domnělá. Alespoň ne v Německu, kde David strávil většinu svého života.³⁵² Jak ukazuje Martin Bauman, zhruba jedna třetina raných německých buddhistů pocházela z asimilovaných židovských rodin.³⁵³ Teologický

³⁴⁹ Steinthal, „Buddhismus und Judentum“, s. 19–20.

³⁵⁰ David, „Buddhismus und Judentum“, s. 50.

³⁵¹ Avraham Jicchak Kook, *Šmona kvašim* I:57 (Jeruzalém: Mosad ha-rav kook, 2004), s. 167. Viz níže v následující podkapitole.

³⁵² K Davidovi viz Michael Brocke – Julius Carlebach (eds.), *Die Rabbiner im Deutschen Reich 1871–1945*, 2. sv., (Berlín: Walter de Gruyter, 2009), s. 147–148.

³⁵³ Martin Bauman, *Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften* (Marburg: Diagonal-Verl, 1993), s. 240–242. Tato skutečnost je součástí širšího trendu přijímání moderního životního stylu německých asimilovaných Židů v Německém císařství.

boj proti Schopenhauerovi posílený jeho antisemitismem i boj proti nihilismu a ateismu obecně byly důležitými důvody, proč formulovat židovský pohled na buddhismus. Schopenhauerovo hodnocení náboženství založené na jejich optimistickém či pesimistickém přístupu ke světu bylo přijato mnoha židovskými náboženskými mysliteli, kteří hrdě deklarovali optimistickou povahu judaismu a použili ji jako argument ve svůj prospěch. Pesimismus byl způsoben absencí pojmu Boha, hlavního garanta progresivní morální společnosti. Tento argument zřetelně vystupuje ze slov Eliesera Davida:

V této absenci konceptu Boha spočívá také základ potměšilé, pesimistické představy, která vrhá svůj stín na celý buddhistický světonázor, představy, že celý život je utrpení, a tudíž jediné blaho spočívá v nebytí. Tento buddhistický pesimismus Schopenhauer slavně přeložil do filosofického [pesimismu] a již naznačil, že křesťanství se zde ukazuje myšlenkově spřízněným směrem a že judaismus v přímém protikladu k němu představuje optimistický postoj. V tom mu musíme dát plně za pravdu. Jen spolu s ním nevidíme v tomto optimismu slabinu judaismu, nýbrž jeho silnou stránku a jednu z jeho nezávadnějších předností.³⁵⁴

Buddhismus díky svému ateismu neví nic o „oblažujícím díkuvzdání Bohu, a proto ani nezná obšťastňující požehnání modlitby“.³⁵⁵ Podobně zmiňuje již jmenovaný reformní rabín Fritz Leopold Steinthal (1889–1969) ve svém článku *Buddhismus und Judentum* z roku 1924 vedle výše zmíněných obligátních charakteristik buddhismu i absenci vrcholných náboženských zkušeností:

Tak buddhismu chybí pocit odkázanosti na něco vyššího než na osud, pocit bezpečí v Bohu, blaženosti a radosti v Bohu, stručně, náboženský rozmach, oslavný výkřik a ticho duše v Bohu. Chybí mu požehnání modlitby.³⁵⁶

David si je vědom skutečnosti, že buddhismus v Evropě na přelomu 19. a 20. století je silně ovlivněn Schopenhauerem a že snaha prezentovat historický buddhismus jako náboženství nejslučitelnější s nároky moderní náboženské autonomie je silně zkreslená.

³⁵⁴ David, „Buddhismus und Judentum“, s. 62–63. Zdůraznění je součástí původního textu. Srovnej též článek rabína Barucha Seligowitze, „Der Wert des Lebens in der jüdischen Weltanschauung“, *Ost und West* 19 (1918), s. 321–324.

³⁵⁵ David, „Buddhismus und Judentum“, s. 65.

³⁵⁶ Steinthal, „Buddhismus und Judentum“, s. 21.

Když jej (tj. buddhismus)³⁵⁷ i přes tento výmluvný a mnohé vypovídající rozsudek, jež samy dějiny vznášejí proti buddhismu, jeho evropští apoštolové přesto v nadšených dithyrambech vychvalují jako tak říkajíc náboženství budoucnosti, může to být vysvětleno pouze skutečností, že to, co vydávají za buddhismus, vůbec není historickým buddhismem. Spíše zde máme co do činění se světonázorem smíchaným z moderních filosofických a starobuddhistických prvků, jehož zásadní složkou je však etika, která – pokud si smí činit nárok na všeobecné uznání – byla již 1 000 let před Buddhou mnohem jasněji a krásněji zvěstována Mojžišem.³⁵⁸

Odkazy na buddhismus, které mají na způsob negace pomoci ustavit ideový obsah judaismu, se objevují v mnoha článcích židovských periodik, stejně jako se v rámci aktivit židovských spolků objevují přednášky o buddhismu.³⁵⁹ Jedná se stále o týž obraz: schopenhauerovská opozice náboženského optimismu a náboženského pesimismu vtělená do opozice judaismus–buddhismus, buddhistické pohrdání životem versus židovská láska k životu,³⁶⁰ buddhismus jako cesta solipsistického poznání prozrazující nezájem o společnost a její proměnu versus judaismus jako bytostně společenské náboženství, které zachraňuje smysl světa a bojuje za velké mravní hodnoty a morálního Boha.³⁶¹ Stále častější je pouhá přítomnost buddhismu v textech zabývajících se směřováním judaismu i moderní německé židovské kultury. Podobnou tematizaci buddhismu bychom v této době našli i ve Spojených státech, kde měl zejména reformní judaismus na Evropu stále ještě silnou vazbu.³⁶² Buddhismus se tak stává třetím náboženstvím, které v pouhém odkazu či kratším komentáři vystupuje s výše zmíněným obsahem vedle tradičních dvou – křesťanství a islámu – se svou novou pevně stanovenou identitou.³⁶³ Židovské náboženské

³⁵⁷ Poznámka není v původním textu.

³⁵⁸ David, „Buddhismus und Judentum“, s. 74.

³⁵⁹ Propagace ve *Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt* 8/11 (1930), s. 454.

³⁶⁰ Seligkowitz, „Der Wert des Lebens in der jüdischen Weltanschauung“, s. 321.

³⁶¹ Abraham Coralnik, „Das Jüdische Kulturproblem und die Moderne“, *Ost und West* 5 (1904), s. 299; Friedrich Thieberger, „Jona, Hiob und das Problem der Gerechtigkeit“, *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland* 2 (1926), s. 130.

³⁶² Viz rabín A. Moses, „From Selfishness to Benevolence“, *The American Israelite* 12 (1898), s. 5; [anonymní autor], „What is Buddhism?“, *The Jewish South* 20 (1893), s. 4. Židovskými reakcemi na buddhismus na přelomu 19. a 20. století v USA se podrobně zabývala Emily Sigalow ve své disertaci *The JUBUs: the encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 31–42. Sigalow ukazuje i několik málo sympatizujících hodnocení buddhismu, většinou však nejsou psána z židovských náboženských pozic. Je však pravda, že radikální reforma v USA měla v tomto směru mnohem univerzalističtější charakter.

³⁶³ Arno Nadel, „Der erste Satz der Bibel“, *Der Jude* 1–2 (1917), s. 89; tentýž, „Die Bibel als metaphysisches Dokument“, *Neue jüdische Monatshefte* 5 (1919), s. 433–434; Julius Oppert, „Bibel und Babel“, *Ost und West* 5 (1903),

elity jsou si čím dál více vědomy demonstrativního potenciálu opozice judaismus–buddhismus při hledání definice „podstaty judaismu“. Následující citace pochází z přednášky Gustava Löfflera, lékaře a člena frankfurtské ortodoxní komunity aktivního v práci s mládeží,³⁶⁴ u příležitosti všeobecného shromáždění *Sdružení izraelitských učitelů a učitelek* ve Frankfurtu nad Mohanem v roce 1931. Zabývá se v ní tématem žádoucího formování židovské mládeže:

Odpověď si žádá především otázka po *podstatě judaismu*.³⁶⁵ Stěžejní židovské osobnosti praotce Abrahama a velkého proroka Mojžíše, Hilela, Maimonida, Amose a ostatních mohou mladým pochybovačům po způsobu dedukce objasnit podstatu judaismu. Zabývání se spisy Bubera,³⁶⁶ antitezemi judaismus–křesťanství (s pomocí Dienemannovy knihy)³⁶⁷ a judaismus–buddhismus může induktivně ozřejmit charakteristickou povahu judaismu a ukázat jeho smysl a účel.³⁶⁸

Cílem této kapitoly bylo ukázat toto „induktivní ozřejmění povahy judaismu“ a jeho „smyslu a účelu“ prostřednictvím „antiteze judaismus–buddhismus“, kterého se programově zhostili myslitelé moderního německého judaismu a představitelé s ním spjaté židovské kultury. Tuto kapitolu uzavřeme citací z článku *Buddha und Moses* německého reformního rabína Judy Bergmanna z roku 1923. Opozice judaismus–buddhismus je v něm vykreslena se vším svým patosem, mytologičností a tajemným nádechem věčnosti zakotveným v představě o zcela protikladné „podstatě“ obou náboženství.

Světové dějiny jsou podle Goetha pouhým bojem mezi vírou a nevírou; časy víry jsou ovšem ve světových dějinách těmi největšími. O lidské duše setrvale bojují dva muži: Buddha a Mojžíš. Přicházejí časy nouze a zániku. Tehdy zní světem elegie: život je utrpení. Buddha si podrobuje

s. 301; [anonymní autor], „Die Judenfrage im kuenftigen Europa“, *Ost und West* 7/8 (1919), s. 172; rabín Dr. Max Eschelbacher, „Mose“, *Ost und West* 7/8 (1921), s. 170.

³⁶⁴ Wilhelm Kallmorgen, *Siebenhundert Jahre Heilkunde in Frankfurt am Main* (Frankfurt n. M.: Moritz Diesterweg Verlag, 1936), s. 341.

³⁶⁵ Zdůraznění je součástí původního textu.

³⁶⁶ Odkaz na Bubera je zde míněn jako prostředek negativní sebedefinice stejně jako v případě křesťanství a buddhismu. Jak bude vysvětleno níže, důvodem je zde Buberova identifikace těžiště judaismu a židovské kultury s „Orientem“, která byla neslučitelná s ideály německých Židů usilujících o plné přijetí ze strany majoritní kultury. K Buberovi viz podkapitolu 2.5. této práce nazvanou „Dva filosofické exkurzy: Rosenzweig a Buber“.

³⁶⁷ Jedná se o knihu liberálního rabína Maxe Dienemanna, *Judentum und Christentum* (Frankfurt n. M.: Kauffmann, 1914).

³⁶⁸ Julius Flörsheim, „Wie erecken wir der Jugend Freude am Judentum?“, *Frankfurter Israelitische Gemeindeblatt* 7 (1931), s. 214. Zdůraznění je v původním textu.

duše. Ale tyto časy odcházejí a musejí odejít. Země se nestává plodnou díky našim slzám, nýbrž kapkami našeho potu. Kulturu netvoří od světa odvrácení poustevníci a asketové; vítězství patří těm, kdo volí život. I my žijeme v časech nouze. Básníci zpívají o mukách existence. Mudrci mluví o zániku kultury. Z Indie je povolávána buddhistická moudrost, aby nám pomohla rozluštit hádanku života. Stojíme před volbou: máme naše úsilí zaměřit na překonání světa, nebo jeho zlepšení? Jsou pravdivá slova, že život je pouze utrpení, nebo nakonec zůstává život s jeho utrpením vzácným darem a štěstím od Boha? Mojžišovo učení je pravdivé. My z pokolení Joba, trpitele, my volíme život.³⁶⁹

Jak již bylo zmíněno, tento způsob využití buddhismu nebyl charakteristický pouze pro náboženské myslitele v pravém slova smyslu, ale svou významnou stopu zanechal i v tehdejší filosofii kultury. Vedle již zmiňovaného Ludwiga Steina se jedná především o jeho žáka Davida Koigena. Koigen považoval náboženství za nezávislou oblast kultury, klíčovou pro její tvorbu, a silně kritizoval apoteózu buddhismu a evropského „neo-buddhismu“ spojenou s distancí od dědictví židovského monoteismu.³⁷⁰ Židovští myslitelé jako Stein, Baeck či Koigen si byli vědomi relativně nové německé aliance křesťanství a buddhismu, která razantně odmítala interpretaci křesťanství jako náboženství pevně zasazeného v hodnotovém systému starého Izraele a kladla jeho těžiště do indo-germánského duchovního dědictví. Hájit hodnoty judaismu v tehdejší německé společnosti znamenalo napadat autenticitu křesťanství, jež hledá příbuznost s buddhismem, a naopak podpořit jako autentické takové křesťanství, které vidí své kořeny v judaismu. Tato snaha byla společná židovským náboženským myslitelům stejně jako postavám „kulturního boje“ usilujícím o uznání jedinečného místa židovských hodnot v německé společnosti. Schematická binární opozice judaismus–buddhismus se velmi dobře hodila k tomu, aby německým Židům demonstrovala ideový obsah judaismu, na nějž mohou být jako němečtí Židé hrdí, a německé většinové společnosti ukázala neslučitelnost de-judaizovaného křesťanství s moderní německou společností vybudovanou prostřednictvím křesťanství na židovských hodnotách.

³⁶⁹ Juda Bergmann, „Buddha und Moses“, in *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* (Berlín: Poppelauer, 1923), s. 30–31.

³⁷⁰ Kontext Koigenova užití buddhismu, který Koigen interpretuje zcela ve Steinových souřadnicích, pojednává Martina Urban ve své knize *Theodicy of Culture and the Jewish Ethos: David Koigen's Contribution to the Sociology of Religion* (Mnichov: Walter de Gruyter, 2012), s. 35–51. Viz zejména David Koigen, *Ideen zur Philosophie der Kultur* (Mnichov a Lipsko: Georg Müller, 1910), s. 117–121 a s. 215–217.

2.4.8. Shrnutí

Pro všechny autory zmíněné v této kapitole stálo téma buddhismu na periférii jejich zájmu. Buddhismus byl kuriozitou, mnozí o něm mluvili, ale málokoho zajímal do té míry, aby byl schopen ocenit jeho komplexní filosofickou a náboženskou hloubku. Odkazy na buddhismus a srovnání buddhismu s judaismem se objevují ve specifickém kontextu se zřejmým záměrem „induktivně objasnit podstatu judaismu“, vypůjčíme-li si slova jednoho z našich autorů. Zájem o srovnání obou náboženství zacházel pouze do té míry, do jaké bylo toto srovnání užitečné k demonstraci předností judaismu. V schopenhauriánských souřadnicích optimistického a pesimistického náboženství představovali tito autoři buddhismus jako proti-světské a proti-spoolečenské náboženství egoistických individuí, která hledají pouze vlastní spásu (tj. anihilaci do nicoty), nejextrémnější formu pesimismu a askeze, která popírá veškeré bytí, vůli, práci, sociální struktury i transcendenci. Judaismus se na druhou stranu mohl pyšnit tím, že představoval přímý protiklad všech výše zmíněných charakteristik. Vedle buddhismu vystupoval jako náboženství, které s sebou neslo ty nejdůležitější společenské a psychologické hodnoty pro zdravou moderní společnost: rozhodné přijetí světa, optimismus, sociální aktivitu, spolupráci s druhými, sociální rovnost, skutečnou dobročinnost a náboženskou čistotu zbavenou všech pozůstatků polyteismu, askeze a nesplnitelných morálních nároků připisovaných buddhismu i křesťanství. Byly zde však i jiné důvody, proč byl buddhismus zvláště vhodným příkladem pro tuto demonstraci. Byl spojen s několika tématy, která ohrožovala pozici judaismu v německé společnosti. Buddhismus byl spojován se Schopenhauerovou filosofií a jejím negativním hodnocením judaismu, ateismem a nihilismem, které používaly buddhismus jako argumentu pro možnost právního rámce nezávislého na transendentním Bohu a etice nezávislé na zjevení. Někdy byla sympatie k buddhismu doprovázena odmítnutím judaismu jako základu křesťanství. Židovsko-křesťanský kontext zde sehrává klíčovou roli. Oslabení spojení mezi judaismem a křesťanstvím bralo legitimitu pro existenci judaismu v německé společnosti. Pro německé ortodoxní i reformní rabíny bylo proto velmi důležité představovat judaismus jako její ultimátní náboženský zdroj. Pokoušeli se ukázat, že čím je křesťanství dejudaizovanější, tím méně je s hodnotami moderní společnosti kompatibilní. Externí i interní identifikace Židů s Orientem, tolik iritující pro ty německé Židy, kteří se cítili být nedílnou součástí německé kultury a německého národa, dávala další důvod pro tuto specifickou tematizaci buddhismu. Nebyla to jen moderní evropská křesťanská kultura, která potřebovala své „orientálce“. Ti myslitelé německého judaismu, kteří se rozhodně distancovali od identifikace s Orientem, vytvářeli svůj vlastní obraz jeho „náboženské esence“. Její zdroj byl často nacházen v Indii, přičemž buddhismu představoval její nejzazší podobu. Tito autoři se pokoušeli ukázat nejen to, že judaismus jako náboženství nepatří do Orientu, ale že naopak představuje

nejzazší protiklad podstaty orientální religiozity, a může si proto mnohem více než křesťanství sebevědomě nárokovat roli ideového základu moderní evropské společnosti. Tento vztah k buddhismu, způsob jeho zobrazování a pohnutky pro jeho tematizaci nacházíme u dalších německých rabínů až do 30. let 20. století, kdy je kontinuita německého židovského myšlení tragicky přerušena nastupujícím nacismem a holocaustem, pod jehož tíhou téma buddhismu z židovského náboženského myšlení na několik desetiletí mizí.

2.5. Dva filosofické exkurzy: Rosenzweig a Buber

2.5.1. Úvod

Ještě než opustíme prostředí německého předválečného judaismu, zmiňme stručně i interpretaci buddhismu dvou významných židovských filosofů, kteří k výše popsané době neodmyslitelně patří a zároveň významně ovlivnili židovské náboženské myšlení 20. století: Franz Rosenzweig (1886–1929) a Martin Buber (1878–1965). I když Rosenzweig nevnaší do našeho výzkumu nic nového,³⁷¹ u Buberu lze říci, že představuje novou a důležitou perspektivu charakteristickou pro část sionisticky laděné německé židovské kultury. Jejich pohledy na buddhismus jsou v tomto ohledu diametrálně odlišné.

2.5.2. Franz Rosenzweig

Franz Rosenzweig (1886–1929) zmiňuje buddhismus několikrát ve svém ústředním díle *Der Stern der Erlösung* (*Hvězda vykoupení*).³⁷² Jeho interpretace je založena na stejném schematickém vidění buddhismu obvyklém mezi německými filosofy, kteří v Hegelových stopách hodnotili velké ideje světových dějin. Rosenzweig přejímá nejhrubší generalizaci Indie a Číny jako myšlenkových reprezentantů Orientu a vrcholu „primitivního myšlení“.

Není náhoda, že když zjevení vstoupilo do světa, nevydalo se cestou na Východ, ale na Západ. „Řeční bohové“ byli pro živého Boha důstojnějšími oponenty než stíny asijského Východu. Čínští a indiští bohové jsou obrovské stavby postavené z bloků původního věku, které v kultech „primitivů“ ční jako monolity až do našich dnů.³⁷³

³⁷¹ Pro stručné shrnutí Rosenzweigova chápání buddhismu viz Norbert M. Samuelson, „Rosenzweig's Philosophy of Buddhism“, *The Journal of Indo-Judaic Studies* 1 (1998), s. 7–12.

³⁷² Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt n. M.: Kauffmann Verlag, 1921).

³⁷³ Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, s. 47.

Rosenzweigovo pojetí vykoupení, jakož i filosofie předestřená ve *Hvězdě vykoupení*, má čistě náboženskou dimenzi. Rosenzweig se v tomto ohledu nestará o sociální učení judaismu, jak jsme jej viděli výše u Philipppsona a jiných autorů liberálního judaismu. Celá kniha krouží kolem pojmů modloslužby, světa, Boha a osoby.³⁷⁴ Problém idealismu, hlavního terče Rosenzweigovy kritiky, spočívá v jeho neschopnosti vztahovat se k empirickému světu. Idealismus se utíká k čistému pojmu bytí. V případě starověkého Řecka je to především jeho kultura a umění, které zakořeňují idolatrii řeckého náboženství do empirické zkušenosti světa – skutečnost, která se východnímu myšlení nikdy nepodařila. Východní kultura nedokázala překročit náhled unifikující veškerou zkušenost v Jedno, ať již pozitivně konstatované, nebo negované, jako v případě buddhismu a taoismu.³⁷⁵ Zatímco Řekové se modlili ke svým idolům, díky žité zkušenosti vtělené do kultury jim odpovídal hlas „živého Boha“. Indie ani Čína však podle Rosenzweiga tento hlas nikdy nezaslechly.³⁷⁶ Samotný buddhismus se v Rosenzweigově díle objevuje často ruku v ruce s „učením Lao-c“, jelikož oba systémy představují specifické případy „primitivního ateismu“. Rosenzweigova tematizace buddhismu je čistě filosofická a v jejím centru stojí představa, že jeho úsilí směřuje ke zničení veškeré existence. Polarita Nic–Něco (*Nichts–Etwas*) hraje v Rosenzweigově myšlení klíčovou roli a buddhismus pro něj v dynamice této polaritě představuje pohyb opačným směrem. Svět je pro Rosenzweiga pohybem od *Ničeho* k *Něčemu*. *Nic* je potenci, jejímž smyslem je zrod *Něčeho*. Veškeré lidské konání, má-li být smysluplné, se musí orientovat ve směru od *Ničeho* k *Něčemu*. I řecká náboženství, která nikdy nepřekračují empirický svět podávající se lidské zkušenosti, mu ponechávají jeho vitalitu. Buddhismus v tomto ohledu představuje odstrašující příklad a v Rosenzweigově myšlení jako by se vracela filosofická verze paniky výše zmiňovaného „kultu nicoty“. Buddhismus učí negaci veškeré existence a spolu s „učením Lao- c“ představuje nejvyšší možnou existenciální a náboženskou regresi. Jeho absolutizace nicoty implikuje, že v buddhismu „Nic je Bůh“, tvrzení, které Rosenzweig odmítá jako nepravdivé:

Co je Nic? Již v této samotné otázce se nabízí jediná odpověď, která nechává Nic být Ničím, odpověď: Nic. Nic (*Nichts*) nemůže označovat podstatu, ani predikát. Nic není žádný pojem. Nemá rozsah, ani obsah. Věta, již končí Schopenhauerovo dílo, „Svět je – Ničím“, je čistě pojmově pouhou absurditou. Přinejmenším nevysvětluje svět. O světě neříká opravdu – nic.

³⁷⁴ Viz Yehoyada Amir, „Religion and Religions in the ‚Star of Redemption‘“, in Luc Ancert – Martin Brasser – Norbert Samuelson (eds.), *The Legacy of Franz Rosenzweig: Collected Essays* (Leuven: Luvian University Press, 2004), s. 200.

³⁷⁵ Amir, „Religion and Religions in the ‚Star of Redemption‘“, s. 203.

³⁷⁶ Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, s. 50.

Zcela jinak je to s větou o Nic, již zde měl Schopenhauer na mysli, myšlenku buddhismu, již by mohl člověk formulovat: Nic je Bůh. Tato věta je stejně tak málo absurditou jako věta idealismu, že Bůh je pravda; jako ta předchozí je však jednoduše chybná. Stejně jako pravda není Nic samo o sobě stojícím subjektem, je pouhým faktem, očekáváním Něčeho, tím, co ještě není Něčím (*ein Nichts*). Je skutečností, která svou půdu, na níž stojí, zatím hledá. Stejně jako je pravda pravdou, protože pochází od Boha, je Nic Ničím pouze, protože je zde pro Boha.³⁷⁷

Zatímco u Hegela je buddhismus prvním pohybem ke skutečnému náboženství, u Rosenzweiga představuje náboženský pohyb tím nejhorším směrem. Naštěstí je však tato idea pro člověka trvale nesnesitelná. Lidská touha po životě je větší než tento absolutní nihilismus, místo bez návratu, které zůstává bez setkání s bohy i s Bohem. Proto se následovníci Buddha i Lao-c'a opět vrátili k vitálnímu pohanství. Na rozdíl od mínění ostatních výše zmíněných autorů představuje tento pohyb pro Rosenzweiga krok správným směrem, protože „pouze tam, kde je život, ať již se jedná o život intoxikovaný bohy, nebo život nepřátelský Bohu, může hlas živého Boha najít odezvu.“³⁷⁸ Buddhův filosofický ideál není tedy nežitelný pouze z toho důvodu, že je určen pro elitní jedince a společnost jako celek jej neunese. Pro Rosenzweiga je jeho „nežitelnost“ odrazem hluboké touhy po životě skryté v člověku. Buddha opět představuje vrchol askeze, jakéhosi negativního hrdinu, usilujícího o vlastní anihilaci a popření veškeré vitality.³⁷⁹ V tomto ohledu se jedná o filosofickou verzi buddhismu jako antiteze judaismu, již byla věnována předchozí kapitola. Rosenzweigovo odsouzení buddhismu a východních náboženství obecně spojené s jeho eurocentrickým filosofickým zaměřením³⁸⁰ podrobil tvrdé kritice jeho kolega a přítel Martin Buber, jemuž bude věnována následující podkapitola.

2.5.3. Martin Buber

I když se v této práci zabýváme pouze texty se vztahem k židovské náboženské tematizaci buddhismu, nemůžeme pominout osobnost Martina Buber. Ačkolí byl Buber velkým kritikem každého halachického judaismu i racionalisticko-etické orientace reformního judaismu, výrazně ovlivnil židovské náboženské myšlení 20. století. S výjimkou Leo Baecka je Buber dalším autorem této kapitoly, jehož myšlenky na adresu buddhismu vešly v nějaké míře v obecnou známost.

³⁷⁷ Tamtéž, s. 488–489.

³⁷⁸ Tamtéž, s. 489.

³⁷⁹ Srov také Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, s. 77 a 95 a Franz Rosenzweig, „Üeber die Opfergebete“, *Frankfurter Israelitische Gemeindeblatt* 9/1–2 (1930), s. 8.

³⁸⁰ Srov. Eric S. Nelson, *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought* (Londýn: Bloomsbury Publishing, 2017), s. 212–213.

Náboženský judaismus a zejména jeho chasidská podoba v sobě pro Buberu skrývaly nedoceněnou schopnost revitalizovat židovskou kulturu. Jak píše Martina Urban:

It was Buber's conviction that the envisioned new and grand synthesis would inspire the spiritual formation of a new humanity, where religion – here represented in its animating force – enhances human potential development, and individuality. This synthesis would transverse religious and cultural boundaries and conceive of diversity as inherent in unity.³⁸¹

Podle Martiny Urban šlo Buberovi od počátku o to ukázat judaismus jako kulturní a intelektuální tradici univerzálního významu.³⁸² Stejně jako Evropa objevovala taoismus či buddhismus, měla objevit i „nejzralejší plod Orientu“ judaismus, jehož univerzální hodnotu stále nedoceňovala. Buberův vztah k buddhismu procházel v průběhu jeho myšlenkového vývoje různými fázemi. První texty pocházejí z období, které sám Buber nazýval „mystické“ a od něhož se později distancoval.³⁸³ Tehdy se usilovně věnoval promýšlení mystické jednoty člověka a Boha a z této doby pocházejí i jeho práce zaměřené na taoismus, který Buber významně inspiroval při formulaci jeho pozdější filosofie dialogu.³⁸⁴ Po první světové válce se od tematizace mystiky zkušenosti (*Erlebnis*) odklonil a začal se mnohem intenzivněji zaobírat filosofií dialogu, jejíž pevný základ položil ve svém slavném díle *Já a Ty* z roku 1923. Zatímco předválečné nadšení z „duchovní jednoty Orientu“ a s ním spojený intenzivní zájem o neduální aspekty východní i západní mystiky znamenají radikálně novou cestu v promýšlení duchovní příbuznosti judaismu a východních náboženství včetně buddhismu, v poválečném *Já a Ty* se Buber vrací k některým tématům výše popisované dichotomie judaismus–buddhismus. I přesto je jeho hodnocení buddhismu nesrovnatelně pozitivnější než to, které jsme viděli v předcházející kapitole. Za počátek třetího období můžeme označit Buberovo setkání se zen buddhismem, v němž nacházel mnoho podobností s chasidismem, zejména pozitivní vztah ke konkrétnímu. Buberovy úvahy o podobnostech mezi zenem a chasidismem nacházejí odezvu i mezi buddhisty blízké kruhům mezináboženského dialogu, kteří z nich čerpají materiál pro další promýšlení vztahu obou těchto náboženských směrů.³⁸⁵ V následujících odstavcích se zaměříme zejména na Buberovo první období, které dle mého mínění může sloužit jako exkurz do kruhů kulturního sionismu stojících

³⁸¹ Martina Urban, *Aesthetics of Renewal: Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik* (Chicago, Londýn: Chicago University Press, 2008), s. 156.

³⁸² Tamtéž, s. 156.

³⁸³ Martin Buber, *Pointing the Way* (New York: Harper & Brothers, 1957), s. ix-x.

³⁸⁴ Maurice Friedman, „Martin Buber and Asia“, *Philosophy East and West* 26/4 (1976), s. 419–420.

³⁸⁵ Viz níže v této podkapitole.

v přímém rozporu vůči německému judaismu v otázce vztahu judaismu a „Orientu“, a doplňuje tak předcházející kapitolu. Zmíníme však i pozdější Buberovy texty, v nichž se s buddhismem vyrovnává.

2.5.4. Duchovní jednota Orientu

Jak ukázal Edward W. Said, již od 17. století jsou termíny „Okcident“ a „Orient“ chápány jako nepřekonatelné protiklady, které jsou axiomatické pro západní myšlení a svou radikální dichotomií představují nesmiřitelné epistemologické a ontologické skutečnosti.³⁸⁶ Negativní obraz Východu jako nutný komponent vlastního sebeporozumění evropské civilizace se negativně odrazil na vztahu k Židům, kteří byli často označováni jako „orientálci na Západě“, přičemž tato jejich „orientálnost“ byla chápána jako nesmazatelná a bytostná součást židovské kultury a náboženství.³⁸⁷ Jak podotýká Mendes-Flohr, samotný termín „antisemitismus“ Wilhelma Marra je v tomto směru příznačný.³⁸⁸ Obzvláště reformní judaismus se snažil vši možnou měrou zbavit své vnější identifikace s Orientem, jak lze vidět i na odstranění orientálních prvků v liturgické hudbě a na snaze o přizpůsobení se západní estetice. Bylo by však mylné se domnívat, že vnější identifikace Židů s Orientem měla pouze negativní konotace. Mnozí evropští osvícenští intelektuálové se pod vlivem romantismu již od druhé poloviny 19. století vyjadřovali o Židech jako „orientálcích“ v pozitivním slova smyslu. Pozitivní obraz Orientu, který vznikl v Evropě na konci 19. století prostřednictvím estetiky, tak dal Židům novou příležitost zaujmout pozitivní postoj ke své vnější identifikaci s Orientem.³⁸⁹ Mnohé synagogy postavené v druhé polovině 19. století v tzv. „maurském stylu“ jsou zajímavou sondou do proměny sebeporozumění evropských Židů v důsledku pozitivního chápání Orientu ze strany evropských nežidovských architektů, kteří opakovaně poukazují na orientální původ Židů jako na důvod volby maurského stylu pro stavbu synagogy.³⁹⁰ Zejména z počátku působila tato volba v některých židovských komunitách toužících po synagogách postavených podle dobové německé architektury nemalý odpor.³⁹¹

³⁸⁶ Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), s. 2.

³⁸⁷ Paul Mendes-Flohr, „’Orientáljút u-mistiķa: ha-’esteķiķa šel ha-me’a ha-tša ‘esre we-ha-zehut ha-jehudit“, *Meķķereķ Jerušalajim be-maķševet jiśra’el* 3/4 (1983/1984), s. 630; Susannah Heschel, „Abraham Geiger’s Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy“, *New German Critique* 77 (1999), s. 61–85.

³⁸⁸ Mendes-Flohr, „’Orientáljút u-mistiķa“, s. 630.

³⁸⁹ Tamtéž, s. 633.

³⁹⁰ Ivan Kalmar, „Moorish Style: Orientalism, the Jews, and Synagogue Architecture“, *Jewish Social Studies* 7/3 (2001), s. 76–78.

³⁹¹ Tamtéž, s. 80.

Apoteóza židovského národa jako zralého plodu Orientu v kulturním sionismu Martina Bubera tedy není žádnou novinkou. Buber se jako profesor komparativní religionistiky na univerzitě ve Frankfurtu intenzivně zabýval studiem indických a zejména čínských náboženství a kultury, i když s minimální znalostí příslušných jazyků.³⁹² Jeho pozitivní vztah k východním náboženstvím je součástí Buberova širšího filosofického programu. Jako žák Wilhelma Diltheye a Georga Zimela se vymezoval proti racionalismu, proti němuž postavil mystiku a zkušenost. Jeho dvě knihy věnované taoismu z roku 1910³⁹³ představují i snahu o demonstraci alternativního způsobu života vůči západní racionalistické kultuře.³⁹⁴ Mystika a odklon od dominance racionalismu byly pro Bubera cestou k revitalizaci evropské kultury a židovství obzvláště. Mystika a sionismus se pro Bubera v tomto období sbíhají do stejného ohniska. Sionismus je pro něj cestou k autentickému já národa, počátkem vykoupení konkrétního, které, stejně jako mystika, vede k vykoupení obecného.³⁹⁵ Postavy německojazyčného židovského myšlení jako Buber (a pod jeho vlivem židovští myslitelé jako Karl Wolfskehl, Jakob Wassermann nebo Hans Kohn) se s identifikací judaismu s Orientem plně ztotožňovaly.³⁹⁶ I z tohoto důvodu nacházíme u Bubera i vstřícnější pohled na buddhismus. Buddhismus již není vykreslován jako paradigmatický opak judaismu, protože buddhismus i judaismus váže přes mnohé rozdíly příbuznost daná duchovní jednotou Orientu.³⁹⁷

Teorii o duchovní jednotě Orientu rozvinul Buber obzvláště ve své pražské přednášce z roku 1912 pro studentský sionistický spolek Bar Kochba, jež byla později publikována pod názvem *Der Geist des Orients und das Judentum*.³⁹⁸ Buber v ní dělí celé lidstvo na dva základní typy: *motorický člověk* (*der motorische Mensch*), který je představitelem Orientu, a *senzorický člověk* (*sensorische Mensch*). Psychický akt motorického člověka je odstředivý, což znamená, že z jeho duše

³⁹² K analýze překladů Buberova „taoistického korpusu“ viz Jonathan R. Hermann, *I and Tao: Martin Buber's encounter with Chuang Tzu* (Albany: State University of New York Press, 1996), s. 4–11.

³⁹³ Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse* (Lipsko: Insel-Verlag, 1910); Martin Buber, *Chinesische Geister-und Liebesgeschichten* (Frankfurt n. M.: Rütten & Loening, 1911).

³⁹⁴ Zohar Maor, *Torat sod ħadaša: ruĥanijut, ješira we-le'umijut be-ĥug prag* (Jeruzalém: Merkaz zalman šazar, 2010), s. 104.

³⁹⁵ Maor, *Torat sod ħadaša*, s. 105.

³⁹⁶ Srov. první tři eseje od tří výše zmíněných autorů ve sborníku spolku pražských židovských vysokoškolských studentů Bar Kochba, *Vom Judentum* (Lipsko: K. Wolff, 1913), s. 3–18. Nutno podotknout, že ne všichni byli sionisté.

³⁹⁷ Téma duchovní jednoty Orientu rozvíjí Buber již v komentáři k výboru textů mistra Čuang-a z roku 1910. Viz Čuang-c' – Martin Buber, *Reden und gleichnisse des Tschuang-tse* (Lipsko: Insel-verlag, 1910), s. 82.

³⁹⁸ Martin Buber, „Der Geist des Orients und das Judentum“, in též, *Vom Geist des Judentums* (Lipsko: K. Wolff, 1916), s. 9–48.

emanuje impulz a stává se pohybem.³⁹⁹ Naopak u senzorického člověka je základní psychický akt dostředivý, což znamená, že do jeho duše se otiskují obrazy, které jsou hlavním objektem jeho duchovní činnosti. Dominance smyslu zraku, objektivizace smyslů a jejich přísná oddělenost z něj dělají typ, který dominuje ve světě – typ, který čerpá své vize z mnohosti světa, kde je bytostně doma, tělem i duší. Řecká i německá kultura jsou stejnými představiteli tohoto senzorického typu. Naopak Indové, Číňané a Židé jsou pro Buberu opakem západní kultury. U motorického typu, který představují, jsou všechny smysly sjednoceny a jako živá jednota napojeny na samotný pramen života, na „temný život organismu“, k němuž senzorický typ nemá přístup. V něm je zakořeněna i kreativní síla Orientu, která se obzvláště projevuje ve sféře ducha.

Žádné z velkých náboženských učení nepovstalo na Západě; Západ vůči nim stojí jako příjemce. Přepracoval, co mu Orient nabídl, přizpůsobil to podle svých myšlenkových a smyslových forem a přetvořil si to podle svého. Někdy se mu to podařilo vylepšit, ale nikdy nebyl schopen proti obrovským symbolům Asie postavit své vlastní. Nikdy [nebyl schopen] postavit bezespárý svět Božího učení na iracionálním a neotřesitelném základě.⁴⁰⁰

Zakládající náboženská tvořivost náleží pouze Orientu, jehož jsou Židé „pozdním výhonkem“, a proto z něj představují to nejlepší.⁴⁰¹ Spojení této skutečnosti a židovského exilu umožnilo, aby Židé zprostředkovali Západu to nejvytříbenější z duchovního dědictví Orientu a zároveň se stali mostem a jakýmsi kulturně-duchovním tlumočníkem mezi oběma světy. Na rozdíl od směřování k objektivované mnohosti, jež je příznačná pro senzorický západní typ člověka, sdílí Orient jednu, pro náboženský život zásadní charakteristiku: totiž snahu o překonání této mnohosti a směřování k jednotě. Orientálec vnímá svět jako rozpolcený a celé jeho náboženské úsilí je zaměřeno na sjednocení této rozdvojenosti. Bytostná touha po jednotě je vlastní judaismu stejně tak jako buddhismu, hinduismu i čínským náboženstvím.

[Žid] je nositelem rozpolcenosti světa, který upadl ze svobody do nesvobody, z jednoty do rozdvojenosti. Ale má také ve své moci být nositelem sjednocení světa. Stejně jako Ind přivádí svět k jednotě tím, že jej poznává, přivádí Žid svět k jednotě tím, že se rozhoduje. Obě se zdánlivě jeví jako událost, která se týká jedince a v něm se odehrává, ale ve skutečnosti se jedná o událost, která se odehrává v bytostné podstatě světa a jí se také týká.⁴⁰²

³⁹⁹ Tamtéž, s. 12.

⁴⁰⁰ Tamtéž, s. 30.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 20.

⁴⁰² Tamtéž, s. 25.

Jednota jako cíl, a ne jako počátek, je podle Bubera dědictvím velkého génia Orientu. Největším projevem „asiatského génia“ Židů je pak cesta k jednotě duše. Podle Bubera jen člověk, jehož Já se stalo jedním, může světu hlásat jednotu.

Neboť to jest pochod, jenž se od věků v Židech odehrává, pochod, jež živě ilustrovali svým osobním životem oni velicí Židé, v nichž stalo se židovství živoucím celou silou asiatské geniality: vytváření jednotnosti v duši. V nich žila mocná Asie silněji než západní svět, ta Asie bezmezná, Asie posvátné jednotnosti, Asie Laotseho a Budhy [sic!], jež jest též Asií Mojžíše, Jesaiáše, Jana, Ježíše a Pavla.⁴⁰³

Buber se nevzdává témat, která podle něj ukazují na odlišnost judaismu a buddhismu. Tato odlišnost zde stále zůstává: židovství je otevřené světu či směřuje do „středu světa“, zatímco buddhismus se od světa odklání; židovství se nevzdává činorodosti a jde mu o spravedlivé jednání; nepopírá živoucí energii vášně jako buddhismus, ale zintenzivňuje ji svým „úžasným nárokem“ na člověka.⁴⁰⁴ Nicméně mnohá slova prozrazují, že bytostně jsou buddhismus a judaismus svým orientálním původem spojeny, což vede k sympatizujícímu hodnocení Buddha a buddhismu.⁴⁰⁵ Buddhismus je stejně jako judaismus a ostatní orientální náboženství cele zaměřen na život, který se snaží uskutečňovat. Nejde mu o poznání přirozenosti světa, k němuž se upíná západní člověk. Jeho cílem je uskutečňování jednoty „cestou“ života.⁴⁰⁶ Západ sám nebyl podle Bubera takového kontaktu s autentickým neobjektivovaným životem nikdy schopen.

Buberův judaismus jako „duchovní asiatismus“ si v židovském táboře vysloužil ostrou kritiku zejména mezi odpůrci sionismu, kteří považovali Buberovu vizi za projev romantického a anti-pokrokového ducha odporujícího racionální a na svět zaměřené podstatě judaismu. Jak iritující bylo pro zastánce bytostné protikladnosti judaismu a buddhismu Buberovo zařazení judaismu mezi asijská náboženství – a zejména do stejného tábora s buddhismem, – můžeme vidět na následující ukázce z článku Eliase Hurwicze, který je ostrou kritickou reakcí na Buberův text *Der Geist des Orients und das Judentum*:

⁴⁰³ Martin Buber, „Židovství a lidstvo“, in týž, přel. A. Kollmann, *Tři řeči o židovství* (Praha: Spolek židovských akademiků Theodor Herzl, 1912), s. 30–31.

⁴⁰⁴ Buber, „Der Geist des Orients und das Judentum“, s. 32–33.

⁴⁰⁵ Srov. Miriam Dean-Otting, „Hugo Bergman, Leo Baeck and Martin Buber: Jewish perspectives on Hinduism and Buddhism“, *Journal of Indo-Judaic Studies* 2 (1999), s. 11–14.

⁴⁰⁶ Buber, „Der Geist des Orients und das Judentum“, s. 18.

Zcela zavádějící je Buberovo označení židovského náboženství jako asijského (přestože oběma náboženským povahám je společný metafyzický pojem „cesty“), neboť židovskému náboženství je zcela cizí popírání světa, které prochází všemi asijskými náboženstvími a v nirváně buddhismu nachází své nejpregnantnější vyjádření. Obraz, v němž se dokonalý Buddha nachází pod svatým stromem „uniknuv koloběhu života a máje účasti na své vlastní nehybnosti“, je něco židovskému náboženství absolutně cizího a nepochopitelného.⁴⁰⁷

Tato identifikace judaismu s Orientem a konstatování podobnosti s jeho nejextrémnější podobou – buddhismem – budilo v anti-sionistickém táboře německých židovských intelektuálů veliké pohoršení, protože napadala základní ideu, jíž se snažili všichni tito myslitelé německým Židům i Nežidům vštípit: totiž, že hodnotový systém judaismu představuje jeden ze základů německé společnosti, kde jsou Židé i se svým náboženstvím a kulturou bytostně doma. Buberova vize sjednoceného Orientu však rezonovala v sionistických kruzích.⁴⁰⁸ Ve svém sionisticky oslavném článku uveřejněném v časopise *Der Jude* v roce 1917 píše Eugen Hoeflich následující slova, v nichž se ozývá buberovský motiv duchovní jednoty Orientu:

Podobně jako Rousseau ve svém návratu k přírodě, nacházím to nejlepší v návratu k duchovnímu asiatismu, který se nachází v reinkarnaci buddhismu, učení Tao a konečně v judaismu. [...] Žid pochází z Asie, a tam se musí vrátit.⁴⁰⁹

Obvyklou vyhrocenou negativní rétoriku proti buddhismu u sionisticky orientovaných autorů najdeme v mnohem menší míře. Domnívám se, že při interpretaci vztahu Hugo Bergmana k východní mystice a zejména k Šri Aurobindovi⁴¹⁰ nebo v analýze intenzivního zájmu o buddhismus ze strany Davida Ben-Guriona⁴¹¹ je třeba přihlédnout i k tomuto kontextu.

⁴⁰⁷ Elias Hurwicz, „Der Dualismus der Judenfrage“, *Jüdische Monatshefte* 3 (1918), s. 77.

⁴⁰⁸ Srov. Heschel, „Constructions of Jewish Identity through Reflections on Islam“, s. 181–182.

⁴⁰⁹ Eugen Hoeflich, „Aus einem Jerusalemer Tagebuch“, *Der Jude* 2 (1917/18), s. 419. Více k polarizaci světa na „Orient“ a „Okcident“ a příslušnosti Židů k prvnímu v sionismu E. Hoefliche viz Hanan Harif, „Asiatische Brüder, europäische Fremde: Eugen Hoeflich und der ‚panasiatische Zionismus‘ in Wien“, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 7–8 (2012), s. 646–660.

⁴¹⁰ K Hugo Bergmanovi viz Dean-Otting, „Hugo Bergman, Leo Baeck and Martin Buber“, s. 15–21.

⁴¹¹ Zajímavým svědectvím o tomto vztahu je zachovaná korespondence Davida Ben-Guriona a Nyanaponiky Thery. Viz Asaf Federman, „His excellency and the monk: a correspondence between Nyanaponika Thera and David Ben-Gurion“, *Contemporary Buddhism* 10/2 (2009), s. 197–219. Lionel Obadia Ben-Gurionův zájem o buddhismus mylně považuje za jakýsi novodobý izraelský mýtus. Viz Obadia, *Shalom Bouddha!*, s. 72.

2.5.5. Já a Ty

Jak již bylo řečeno, po první světové válce se Buberův vztah k východním náboženstvím mění. První známky této změny jsou však patrné již v období před první světovou válkou.⁴¹² Souběžně s rozvojem své filosofie dialogu se vymezuje vůči monistickým tendencím mystiky, které jsou podle něj charakteristické i pro taoismus a buddhismus. Buberův popis Buddhy a buddhismu je sice již kritičtější, ale přesto stále velmi vstřícný. Buddha je pro Buberu velkým učitelem lidstva, jehož učení vede k výše zmíněnému „sjednocení duše“ (*Einswerden der Seele*).⁴¹³ Jako velký učitel byl schopen neupadnout do pastí absolutizace stavu hlubokého pohroužení, který mylně identifikuje Já s podstatou bytí a redukuje tajemství vztahu a lidské bytosti na v sobě uzavřenou jednotu. Buber tedy Buddhovi nepřisuzuje nedostatky, jež později spatřoval ve své rané „mystické fázi“, kdy se intenzivně zaobíral extatickými zážitky mystické jednoty v západní i východní mystice.

Buddha, „dokonalý“ a dovršitel, nečiní žádnou výpověď. Zdráhá se tvrdit, že jednotu existuje, nebo že jí není; že ten, kdo prošel všemi zkouškami pohroužení, je po smrti v jednotě, nebo že v ní není. Tato zdráhavost, toto „ušlechtilé mlčení“ se vykládá dvojím způsobem: teoreticky, protože dovršení je mimo kategorie myšlení, a tedy mimo každý výraz; prakticky, protože odhalit, v čem je jeho podstata, neznamena založit skutečný život spásy. Obě vysvětlení patří k sobě navzájem a naznačují tuto pravdu: ten, kdo zachází se jsoucnem jako s předmětem výpovědi, vtahuje je do rozdělitelnosti, do antitetiky předmětného světa – v němž není možnost spásy. „Je-li tu, ó mnichu, názor, že duše a tělo jsou v podstatě jedno a totéž, není života spásy, je-li tu, mnichu, názor, že duše je jedna věc a tělo jiná, není ani tehdy života spásy.“ V uzřeném tajemství, stejně jako v žité skutečnosti, nevládne tvrzení „Tak je tomu“, ani tvrzení „Tak tomu není“, nevládne bytí, ani nebytí, nýbrž bytí i nebytí, „tak i jinak“ zároveň. Stát tváří v tvář nedílnému tajemství, aniž bychom rozdělovali, to je prapodmínkou spásy. Je jisté, že Buddha patří k těm, kteří to poznali.⁴¹⁴

Podle Buberu se židovství musí od Buddhy odtrhnout v okamžiku, kdy Buddha definuje cíl této cesty. Je-li tento cíl definován jako konec utrpení a vykoupení z koloběhu zrodů a je-li tato cesta cestou, jež nebere v úvahu svět a jistotu lidského smyslového vědomí, pak nevede sjednocenou bytost dále ve směru oné nejvyšší možnosti, jak říkat „ty“, která se jí otevřela.

⁴¹² Viz Martin Buber, „Mystik als religiöser Solipsismus: Bemerkungen zu einem Vortrag von Ernst Troeltsch“ in *Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages vom 19.–23. Oktober 1910* (Tübingen: Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie, 1911), s. 206–207.

⁴¹³ Martin Buber, *Já a Ty*, přel. Jiří Navrátil (Praha: Kalich, 2005), s. 121.

⁴¹⁴ Tamtéž, s. 119–120.

V posledku směřuje toto rozhodnutí ke zrušení možnosti říkat „ty“. Buddhův vztah k jeho žákům podle Buberu ukazuje, že Buddha ví, „co to znamená říkat ‚ty‘ člověku [...], a přece tomu neučí“.

A zajisté také ví v hloubce svého mlčení, co to znamená říkat „ty“ prazákla a nechat přitom za sebou všechny ony „bohy“, s nimiž jedná jako s pouhými žáky – vždyť jeho čin vzešel ze vztahové události, která se stala čímsi substanciálním; a i tento čin znamená, že jím odpovídá svému Ty; ale on to zamlčuje.⁴¹⁵

Tento vztah k buddhismu, který si je přes celkové pozitivní hodnocení vědom nepřekročitelné hranice, si Buber udržoval po celý život. V roce 1953 píše následující řádky, v nichž zřetelně zaznívají obě polohy. V kontrastu vůči Epikúrovi, který mluví o „bozích“ často, ale i přesto je jeho vztah k nim vztahem filosofickým, klade Buddha:

Buddha hovoří o božstvech lidové víry, pokud mu vůbec stojí za zmínku, s lhostejnou, nadřazenou blahovůli a s určitou ironií jako o nebeských bytostech sice mocných a – narozdíl od Epikúrových bohů – obrácených k lidskému světu, nicméně spoutaných stejně jako člověk pouty touhy a stejně jako člověk zapletených do „koloběhu zrození“. Lze jim prokazovat úctu, ale ten, koho je podle legendy třeba důsledně uctívat, je Buddha, „Probuzený“, osvobozený a osvobozující z koloběhu zrození. *Na druhé straně zná Buddha to skutečně Božské „Nezrozené, Nevystalé, Nestvořené“.* Zná je sice jen ve zcela negativním popisu a zdráhá se o něm učinit jakoukoli výpověď, ale celým svým bytím je v bytostném vztahu k němu.⁴¹⁶ Nenacházíme tu sice ani nauku o Bohu ani bohoslužbu, zjevně však jde o náboženskou skutečnost.⁴¹⁷

V souhrnu lze říci, že ačkoli Buddha sám je podle Buberu hlubokým mystikem, který zná božské „Ty“, jeho nauka vede ke zrušení tohoto postoje. Buber chápal zrání člověka jako vývoj od mystickému k etickému. Buddhismus, stejně jako taoismus, podle něj nahlíží na lidskou subjektivitu způsobem, v němž má být vztah Já–Ty vždy v posledku redukován na monistickou kategorii, která ruší zásadní etickou dimenzi, jež se může rozvinout pouze v případě, že realita „Já“ a „Ty“ zůstává zachována. To je i ohled, který v *Já a Ty* vede Buberu ke kritice meditace (*Versönkung*) jako ponoru do sebe, v němž se skrývá nebezpečí redukce světa a Boha na pouhý duševní proces subjektu.⁴¹⁸

⁴¹⁵ Tamtéž, s. 121–122.

⁴¹⁶ Zdůraznění není v původním textu.

⁴¹⁷ Martin Buber, přel. T. Jeníček, *Temnota Boží* (Praha: Vyšehrad 2002), s. 33–34.

⁴¹⁸ Buber, *Já a Ty*, s. 74.

2.5.6. Zen

Zvláštní místo v Buberově vztahu k buddhismu zastává zen. Ten byl Buberovi nejbližší, především pro svůj pozitivní vztah ke konkrétnímu,⁴¹⁹ který podle Bubera sdílel s chasidismem. Jejich nejdůkladnější srovnání přináší v eseji „The Place of Hasidism in the History of Religion“, publikované v roce 1948 v knize *Hasidism*.⁴²⁰ Buber přináší mnoho příkladů, které ukazují fenomenální podobnost mezi náboženskou hodnotou konkrétního v zenových a chasidských příbězích.⁴²¹ Z jejich srovnání pro Bubera vystupují dva vzájemně propojené momenty, kde se oba směry výjimečným způsobem protínají: existenciální chápání pravdy a specifčnost vztahu učitele a žáka.

Hence truth in the world of men is not to be found contained in a piece of knowledge but only as human existence. Man does not reflect upon it, he does not declare it, he does not perceive it, but he lives it, and receives it as life.⁴²² [...] Both in Zen and in Hasidism the relationship between teacher and disciple is central. Just as there is no other people in which the corporeal bond of generations has achieved such significance, as in China and Israel, I know of no other religious movement which has to such an extent as Zen and Hasidism connected its view of the spirit with the idea of spiritual propagation. In both, paradoxically man reveres human truth, not in the form of a possession, but in the form of a movement, not as a fire that burns upon the hearth, but, speaking in the language of our time, like the electric spark, which is kindled by contact. Here and there the main concern of the legend is what passes between teacher and disciple.⁴²³

Přes všechny podobnosti se však Buber nakonec dostává k hodnocení odlišných motivací. Zen pro něj postrádá komunitní dimenzi, protože důvodem pro všechno toto snažení je nakonec pouze poznání povahy skutečnosti, které nedostává nárokům Buberovy filosofie dialogu. Protože se jedná o velmi výmluvnou pasáž, dovolím si ji citovat *in extenso*:

⁴¹⁹ Martin Buber, *The Way of Man* (New York: Citadel Press, 1959), s. 39.

⁴²⁰ Martin Buber, „The Place of Hasidism in the History of Religion“, in též, *Hasidism* (New York: Philosophical Library, 1948), s. 184–201.

⁴²¹ K Buberově religionistické srovnávací metodě viz Guy G. Stroumsa, „Buber as an Historian of Religion: Presence, not gnosis“, *Archives de sciences sociales des religions* 101 (1998), s. 87–105.

⁴²² Buber, „The Place of Hasidism in the History of Religion“, s. 191.

⁴²³ Tamtéž, s. 192–193.

But the motive force in each is fundamentally different. In Zen the intensive direction towards the concrete serves to divert the spirit intent on the perception of the transcendent from discursive thought. The direction is, although aimed against the usual dialectics, itself of a dialectic nature; it is not the things themselves that are concerned here, but their un-notional character as symbol of the Absolute, which is above all notion. Not so in Hasidism. Here the things themselves are the object of religious concern, for they are the abode of the holy sparks, which man shall raise up. The things here are important not as presentations of the un-notional truth, but each of them as an exile of divine Being. By dealing aright with them, man meets the fate of divine Being in the world, and helps in the redemption. His activity with things is not like the activity of the Zen monk, something that only accompanies the seeing into his own nature, but it is permeated with independent religious meaning. The realism of Zen is dialectic, it means annulment; the Hasidic realism is messianic, it means fulfilment.⁴²⁴

V Buberových slovech zde opět ožívá jakási dichotomie judaismu a buddhismu artikulovaná s jistou dávkou patosu vedoucí k následujícímu závěru: chasidismus je jedinečnou spiritualitou skutečné mystické komunity, která dokáže propojit nezávislou hodnotu světa s jeho nejzazší konkrétností a mystickou oddaností Bohu.

2.5.7. Shrnutí

Závěrem je třeba zdůraznit, že Buber vykonal pro změnu židovského pohledu na buddhismus mnohem více, než že napsal několik desítek stran, které se o něm explicitně zmiňují v mnohem pozitivnějším slova smyslu, než bylo mezi německými židovskými náboženskými mysliteli obvyklé. Rozhodně totiž artikuloval perspektivu, která staví judaismus a buddhismus do jednoho tábora duchovní příbuznosti, každý Žid je dítětem Orientu a judaismus představuje z Orientu to nejlepší a nejvytříbenější. Žid, který cítí vnitřní příbuznost s buddhismem, není v absolutním rozporu s duchovním dědictvím své tradice, jak tvrdí mnozí židovští myslitelé jeho doby, ale pronikl až k hlubině původního principu (*Grundprinzip*), který judaismus sdílí se svými nejbližšími

⁴²⁴ Tamtéž, s. 199–200. Protože Buberovu pojetí buddhismu se na rozdíl od většiny dalších osobností zmíněných v této práci dostalo odezvy v buddhistických kruzích, jeho mínění, že zen v posledku podřizuje etický rozměr jedinečnosti osoby ideji probuzení, bylo mnohokrát podrobeno kritice. Viz např. Keiji Nishitani, „The I-Thou Relation in Zen Buddhism“, in Frederick Franck, *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries* (New York: World Wisdom, 2004), s. 39–53; Masao Abe, „Zen Buddhism and Hasidism“, in Masao Abe – Steven Heine (eds.), *Buddhism and Interfaith Dialogue* (Basingstoke, Londýn: Macmillan, 1995), s. 159–165; Ja‘akov Raz, „Egel ha-ṭal we-nišat ha-’afarsek: buber, budhizm we-ha-mišṭiḳa šel ha-ḳonḳreṭi“, in Martin Buber, *’Ani we-’ata* (Jeruzalém: Mosad bialik, 2015), s. 125–148; Srov. také Nelson, *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought*, s. 219–221.

příbuznými. I když obzvláště po Buberově posunu od mystiky k etice u něj nacházíme některé motivy kritiky buddhismu, jež jsme viděli v předcházející kapitole, jeho pohled na buddhismus i způsob jeho tematizace se od výše zmíněných textů radikálně liší. Buber i nadále vykresloval celkově pozitivní obraz buddhismu a identifikoval v něm etické a dialogické momenty odpovídající jeho specifickým nárokům. Na rozdíl od ostatních textů až dosud zmíněných v této práci, které buddhismus svým způsobem upřímně ohledávají, ale zároveň jej okamžitě instrumentalizují pro své vlastní ideové zápasy, tak Buber činí v nesrovnatelně menší míře. Pro Buberovo celoživotní dílo je charakteristické zasazení judaismu do kontextu široké palety světových náboženství.⁴²⁵ Východní náboženství včetně buddhismu a obzvláště zenu jsou pro Bubera celoživotními partnery v dialogu. V tomto ohledu je Buber mnohem „modernějším“ myslitelem než Leo Baeck či mnozí další, s nimiž jsme se setkali v předchozích kapitolách.⁴²⁶ V důsledku Buberova raného promýšlení duchovní jednoty Orientu je jeho filosofii také cizí eurocentrismus, s nímž se setkáváme u F. Rosenzweiga nebo později u E. Lévinase.⁴²⁷

2.6. Buddhismus a počátky náboženského sionismu

2.6.1. Úvod

V této kapitole se zaměříme na reflexi buddhismu v podání dvou důležitých architektů náboženského sionismu: rabína Avrahama Jichaka Kooka (1865–1935)⁴²⁸ a rabína Šmu'ela

⁴²⁵ Na tento moment upozornil Stroumsa, „Buber as an Historian of Religion: Presence, not gnosis“, s. 91. Stroumsa také připomíná často opomíjenou skutečnost, že *Já a Ty* bylo původně zamýšleno jako úvodní svazek z pětisvazkové série monografií věnovaných různým náboženským fenoménům, a že Gerardus van der Leuwe, který publikoval své slavné dílo *Religionsphänomenologie* více než deset let po *Já a Ty*, v úvodu k druhému vydání na Bubera odkazuje a hodnotí jeho dílo jako kongeniální ke svému.

⁴²⁶ Srov. předmluvu Rodgera Kamenetze k souboru Buberových esejů vydaných pod názvem *On Judaism*, v nichž Kamentez několikrát upozorňuje na paralely mezi Buberem, pozdějšími židovskými spirituálními hledači ve východních náboženstvích a perspektivou hnutí Jewish Renewal. Martin Buber, *On Judaism* (New York: Schocken Books, 1995), s. xii-xxiii.

⁴²⁷ Srov. Nelson, *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought*, s. 213.

⁴²⁸ Vztahem A. J. Kooka k buddhismu se zatím asi nejpodrobněji zabýval 'Amir Mašiaḥ. Viz 'Amir Mašiaḥ, „Ha-ra'aja kuḥ we-jaḥaso le-budhizm: meḳorot u-ḳorot“, *Da'at* 70 (2011), s. 81–96. Mašiaḥ analyzuje zejména Kookovo zaobírání se s buddhismem v kontextu vyrovnávání se s Nietzschelem a se Schopenhauerem. V toto směru na jeho základní ideu v interpretaci Kooka navazují. Jak jsme viděli v předchozích kapitolách, nejedná se o Kookův jedinečný postoj, jak by se mohlo zdát z Mašiaḥova článku, ale o součást tehdejší obvyklé tematizace buddhismu ze strany judaismu.

Alexandrova (1865–1941).⁴²⁹ Skutečnost, že se zmínky o buddhismu v dílech obou těchto autorů objevují, je dána specifickou povahou tohoto hnutí. Intelektuální a literární aktivita nesionistické a nechasidské ortodoxie ve východní Evropě se i na konci 19. století stále primárně soustředila na oblast tradiční rabínské učenosti, tedy na náboženské právo, výklady posvátných Písem nebo homilie. Moderní evropské myšlení mělo sice na formování tohoto typu ortodoxie nezanedbatelný vliv, ten však zůstával spíše ve sféře společenského dění nebo ve sféře etické. Před sionisticky orientovanými ortodoxními rabíny ležely dvě cesty, jimiž se mohl jejich vztah k náboženství a sionismu vydat. Jednou byla cesta praktické spolupráce se sekulárními sionisty, která viděla v národním probuzení čistě praktický význam státní nezávislosti dovolující judaismu svobodnou existenci. Tento směr neměl potřebu radikálně nové teologie, která by se snažila hledat teologické důsledky plynoucí z těchto společensko-politických událostí. Jeho významným představitelem byl např. rabín Jišḥaḳ Ja'ḳov Reines (1839–1915), zakladatel hnutí *Mizraḥi*. Druhou možností bylo interpretovat politicko-společenské události sílícího sionistického hnutí v náboženských kategoriích a specifickým způsobem teologizovat ideu národa, národního státu, dějin a jejich směřování. Výše zmiňovaní autoři, jejichž tematizace buddhismu bude dále analyzována, patří k pionýrům této nové teologie náboženského sionismu.⁴³⁰ Situace formujícího se náboženského sionismu si žádala nejen reflexi a revizi tradičních zdrojů, ale i reflexi evropské moderní filosofie, kultury a vědecko-technických poznatků. Slovy Dova Swartze:

[...] there was hardly any religious-Zionist thinker of stature who had not read cultural or philosophical writings in the original or in translated versions and had not been influenced by them to some extent, even to the point of dealing with abstract theological issues. This is true of those of German as well as of Eastern European extraction who came from a Hasidic background.⁴³¹

Zatímco ne-sionistický ortodoxní judaismus se ve východní Evropě většinou zdržoval jakéhokoli filosofického a teologického tázání ve světle moderní kultury, náboženský sionismus představoval pravý opak. Nebál se ponořit do filosofického myšlení své doby a od svých počátků byl charakteristický svým zájmem o abstraktně teologické a filosofické tázání, jehož důsledkem

⁴²⁹ O Alexandrově vztahu k buddhismu se zmiňuje Allan Brill, blíže jej však neanalyzuje. Viz Brill, *Judaism and World Religions*, s. 240–241.

⁴³⁰ Pro analýzu myšlenek obou autorů v kontextu teologie náboženského sionismu viz Dov Schwartz, *Faith at the crossroads: a theological profile of religious Zionism* (Leiden, Boston, Kolín n. R.: Brill, 2002).

⁴³¹ Tamtéž, s. 143.

bylo znovuoživení teologie v ortodoxním judaismu.⁴³² Není tedy překvapivé, že teologie náboženského sionismu nese i silné stopy vlivu německé idealistické filosofie. K té patří, zejména pod Hegelovým vlivem, i vyrovnávání se s partikulárními náboženstvími v kontextu představy o vývoji náboženské ideje, jak se projevuje ve světových náboženstvích. Identifikace klíčových momentů náboženského vývoje lidstva či srovnávání bytostných charakteristik významných náboženství, jak jsme ji viděli výše u představitelů německého reformního judaismu, se z tohoto důvodu stejně tak objevuje i u myslitelů náboženského sionismu. V tomto kontextu vstupuje do myšlenkového světa náboženského sionismu i buddhismus.

2.6.2. Avraham Jicchak Kook

Postavou, která v rozhodující míře ovlivnila podobu izraelského náboženského sionismu, byl rabín Avraham Jicchak Kook (1865–1935).⁴³³ Byl ovlivněn nejen kabalou a chasidismem, ale také řadou evropských filosofů. Vedle Hegela a Kanta se jedná zejména o Friedricha Schellinga.⁴³⁴ S díly těchto autorů se pravděpodobně setkal zejména prostřednictvím hebrejsky psaných *Dějiny nové filosofie*⁴³⁵ od Fabia Miesese.⁴³⁶ Hegeliánská perspektiva v pohledu na náboženství prosvítá zejména

⁴³² Tamtéž, s. 140–151.

⁴³³ Často uváděný jako „rav Kook“.

⁴³⁴ Analýze Kookových filosofických zdrojů se věnuje Eliezer Goldman v článku „Zikato šel ha-rav kuḳ la-maḥšava ha-’erope’it“, in též, *Meḥkarim we-’ijunim: hagut jehudit be-’avar u-we-howe* (Jeruzalém: Magness, 1997), s. 217–224. Goldman se věnuje především Kookovu vztahu k filosofům, o nichž pojednává kniha Fabia Miesese o dějinách moderní filosofie (viz násl. pozn.). Vztahu k mladším filosofům, především Schopenhauerovi, Nietzsche, a Bergsonovi se věnuje článek Shaloma Rozenberga, „Ha-tanin ha-’iwer: ’orot ha-ḳodeš u-mišnato šel šopenhau’er“, in Ḥajim Ḥami’el (ed.), *Be-’oro* (Jeruzalém: Ha-histadrut ha-šijonit ha-’olamit, 1986), s. 317–352.

⁴³⁵ Fabius Mieses, *Ḳorot ha-pilosofa ha-ḥadaša* (Lipsko: Moritz Schäfer, 1887).

⁴³⁶ Eliezer Goldman, „Hitgabšut hašḳafotaw ha-merkazijot šel ha-rav kuḳ“, in též, *Meḥkarim we-’ijunim*, s. 184. Goldman považuje Miesesovu knihu za hlavní zdroj pro setkání A. J. Kooka s evropskou filosofií. Vzhledem k faktu, že Kook se myšlenkově vyrovnává i s filosofy jako Schopenhauer nebo Nietzsche, které Miesesova kniha nezahrnuje (s výjimkou spíše kratší útočné emotivní reakce na Schopenhauerovu kritiku Kanta), je zřejmé, že jeho filosofické zdroje se Miesesovou knihou nevyčerpávají. Jak poukazuje Goldman, snahu o identifikaci vlivu evropských filosofů na A. J. Kooka komplikují dvě skutečnosti: 1) Zřejmé stopy po svých filosofických zdrojích nechává Kook pouze ve svých raných dílech z počátku 20. století. V pozdějších dílech záměrně „překládá“ filosofické ideje do jazyka kabaly. 2) Ve snaze nalézt co nejvhodnější hebrejské ekvivalenty pro terminologii německé filosofie používá Fabius Mieses po celé šíři své knihy – tedy od Kanta až po Schellinga – pro překlad některých filosofických koncepcí do hebrejštiny kabalistickou terminologií. Tato skutečnost zapříčinila, že Kook i bez svého tvůrčího vkladu četl tyto německé filosofy přes koncepty kabaly. Viz Goldman, „Hitgabšut hašḳafotaw ha-merkazijot šel ha-rav kuḳ“, s. 186. Ke Kookově metodě ideového překladu mezi filosofií, kabalou a moderní hebrejskou kulturou viz Avinoam Rosenak, *Ha-rav ’avraham jišbak ha-koben kuḳ* (Jeruzalém: Merkaz zalman šazar, 2006), s. 49–57.

v Kookově raném období, před jeho přesídlením do Svaté země v roce 1904. Z této doby pochází i spis *Li-nvuchej ha-dor (Zbloudilým tohoto pokolení)*.⁴³⁷ Na rozdíl od jeho pozdních děl se tento spis vyznačuje nesrovnatelně větší náboženskou tolerancí.⁴³⁸ Jak poznamenává Allan Brill, Kook se v něm v reakci na Hegelovo pojetí křesťanství jako nejdokonalějšího náboženství disponujícího nejuniverzálnějším záběrem snaží ukázat, že tato kvalita přísluší mnohem spíše judaismu.⁴³⁹ Kook svým jedinečným způsobem odpovídá na stejné výzvy, jimž čelil vznikající reformní judaismus, jak jsme viděli v jedné z přecházejících kapitol (2.4.2.). Judaismus podle Kooka disponuje nejvyšší obecností, a proto dokáže nejflexibilněji odpovídat na dějinné změny, nově nalezené pravdy a vědecké poznatky, aniž by tím jakkoli utrpěla jeho podstata. Křesťanství i islám jsou v Kookově inkluzivistickém modelu v judaismu již obsaženy, nicméně jejich hodnota nespočívá pouze v tom, co s judaismem sdílejí – i v jejich svébytných aspektech se může projevovat Boží vedení. Kook jde dokonce tak daleko, že výslovně v rámci těchto náboženství uznává pravost božských zázraků a jiných forem božského vlivu.⁴⁴⁰ Jako mesianisticky orientovaný náboženský sionista vidí Kook v každém skutečném náboženském vůdci také člověka, který je synem svého národa a zná jeho nejniternější kvality a potřeby. Ba co víc, uskutečnění duchovní i tělesné evoluce jedince je pro

⁴³⁷ Avraham Jicchak Kook, *Li-nvuchej ha-dor: ha-mechune moreh nevuchim he-ḥadaš* (Tel Aviv: Miškal-jedi'ot aḥaronot, 2014). I když jej Kook sepsal již v roce 1904, na veřejnost se tento spis dostal až v roce 2009 v podobě textu anonymně šířeného na internetu. Ve stejné době text v rámci své disertace na univerzitě Bar Ilan připravoval pod vedením Dova Schwartze k vydání rabín Šaḥar Raḥmani, který jej knižně vydal v roce 2014. Jedním z důvodů tohoto opožděného zveřejnění spisu byla bezesporu neochota publikovat spis, který se sám A. J. Kook v důsledku změny svých postojů po přesídlení do Svaté země rozhodl před veřejností skrýt. Svou roli sehrála i snaha o udržení tendenční interpretace Kookova odkazu ze strany jeho přímých žáků a jejich pokračovatelů, zejména Kookova syna rabína Cvi Jehudy Kooka (1891–1982). Cvi Jehuda Kook byl jednou z osob, jež měly zásadní vliv na redakci a publikování otcových textů, a zanašel do nich mnoho významových úprav. Obecně k redakci a ideologickým zásahům do Kookových textů viz Avinoam Rosenak, „Hidden Diaries and New Discoveries: The Life and Thought of Rabbi A. I. Kook“, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 25/3 (2007), s. 111–147. Pro detailní rozbor této problematiky včetně synopse původních textů a jejich upravené podoby viz nepublikovanou disertaci Me'ira Muniše, *Ḥug ha-ra'aja we-ʿarichat ktavav šel ha-rav kuḳ* (Bar-Ilanova univerzita, 2009). Pro snahu o současnou ideologickou kontrolu nad materiálem z tohoto spisu viz Eitam Henkin, „Li-nvuchej ha-dor šel ha-ra'aja kuḳ: mavo le-ḥibur še-lo hušlam“, *Akdamot* 25 (2010), s. 171–188.

⁴³⁸ Viz Kook, *Linvuchej ha-dor*, s. 309. Texty tematizující jiná náboženství se nacházejí v následujících kapitolách: 8, 12, 14 (1), 39 (1), 46, 52. Čísla v závorkách jsou součástí značení Raḥmaniho edice.

⁴³⁹ Viz Alan Brill, „Rav Kook on religion and other religions – from the new book“, <http://kavvanah.wordpress.com/2010/08/09/rav-kook-on-religion-and-other-religions-from-the-new-book/> (Navštíveno 8. 8. 2017).

⁴⁴⁰ Kook, *Li-nvuchej ha-dor*, s. 56.

Kooka možné primárně v rámci národa, jehož je člověk součástí.⁴⁴¹ Těmto potřebám také jednotlivá národní náboženství odpovídají, a proto se mohou vzájemně lišit, i když jejich orientace zůstává sdílená.⁴⁴² Boží vliv se ovšem neprojevuje pouze v monoteismech, „jiskry světla“ se nacházejí v každé pravdivé náboženské i sekulární myšlence. Kookovou přímou inspirací je zde luriánské učení o pozdvihování „jisker světla“ z nečistoty „slupek“ (*klipot*), v nichž jsou „jiskry světla“ skryty. Mesiánská éra, za níž Kook svou dobu považoval, vede k odhalování a objasňování těchto ukrytých pravd nacházejících se v evropském myšlení, ale i v náboženstvích, jako je buddhismus. Principiální otevřenost k prověřování jiných myšlenkových systémů je tak zakotvena v mesiánském aspektu Kookova učení.⁴⁴³

Vedle výše zmíněných filosofických inspirací Kookova náboženského myšlení zde však byli ještě dva další němečtí filosofové, kteří představovali protiklad vize o smysluplném pohybu dějin: Arthur Schopenhauer a Friedrich Nietzsche. Pro tak silně náboženského optimistu, jakým Kook byl, v tomto směru představovala největší výzvu obzvláště filosofie Arthura Schopenhauera. Je zřejmé, že podobně jako v případě německého judaismu to byla právě četba Schopenhauera či četba o Schopenhauerovi, která Kookovi zprostředkovala jeho poznatky o buddhismu. Důvodem, který Kooka vedl k tomu, aby se k buddhismu vůbec vyjadřoval, byla podobně jako u Nietzscheho snaha čelit sílící popularitě světonázoru, který viděl nejvyšší hodnotu lidského života v jeho vlastním popření. Z tohoto důvodu zasazuje Kook následující pasáž, v níž výslovně zmiňuje buddhismus, do kontextu diskuze o „obecném dobru“. V ní se vyrovnává s existencí zla ve světě, s různými způsoby, jakými se člověk snaží jeho existenci interpretovat, i se světonázory, k nimž interpretace zla člověka vedou. Kook vymezuje čtyři tendence vlastní lidskému duchu, které spojuje se čtyřmi druhy náboženského projevu: modloslužba, buddhismus, křesťanství a judaismus.

V lidském duchu jsou přítomné čtyři druhy tužeb, které jsou ovlivněny světovým duchem v jeho částečných [projevech]:

Jednou je totální touha po zlu, žádostivost po jeho vládě ve všech hodnotách života a světa. Z ní vzešlo období modloslužby, které je v hlubinách své nečistoty a všech svých odnožích činné až dodnes. To jsou odnože „révy plané a cizí“ (Jer 2,21) v celé její zlovolnosti, chorobnosti, hlouposti a destrukci, ať již odkryté ve své odpornosti, nebo zakryté trochou vnější krásy, domnělou slávou a vládou pozemské moci.

⁴⁴¹ Tamtéž, s. 256.

⁴⁴² Tamtéž, s. 59.

⁴⁴³ Srov. Dov Schwartz, *Faith at the crossroads*, s. 144.

Druhou touhou je touha po poznání zla v jeho zlovolnosti, a tím pádem deklarace absolutní beznadějnosti veškeré existence, touha po záchraně v totální anihilaci (*kilajon*) a podřízení života tomuto cíli. To je touha buddhismu.⁴⁴⁴

Třetí touhou je poloviční beznaděj, totiž propadnout beznaději kvůli zlu o sobě, kvůli samotnému zlu a jeho panování, dát mu do rukou hmotu a společenský svět, který se v mnohém nechává strhnout vnějším zjevem, a zachránit od této beznaděje niternost života, což je jeho dobrá stránka. To je touha křesťanství.

Čtvrtá touha chce zachránit vše, aniž by nechala na pospas třebas jen jediný svazek, „velmi se rozmyšlí, aby zapuzeného od sebe zapudila nadobro“ (2S 14,3), [chce] zachránit tělo stejně jako duši, vnějškovost stejně jako niternost, samo zlo stejně jako dobro, ba co víc, proměnit zlo v absolutní dobro a pozdvihnout svět a vše, co je v něm, po všech jeho stránkách a ve všech pořádcích, jediný svět ve všech jeho hmotných hodnotách a společenský svět v celém jeho uspořádání, postavit vše na základ dobra. To je touha Izraele. [Ta je] vyjádřena v hlubinách Tóry, v základu víry, ve stezkách života, ve všech jeho válkách fyzických i duchovních, v celé jeho naději. „Jeho vladařství se rozšíří a pokoj bez konce spočine na trůně Davidově a na jeho království. Upevní a podepře je právem a spravedlností od toho času až navěky. Horlivost Hospodina zástupů to učiní.“ (Iz 9,6) A „horlivost Hospodina“ je živý duch, který vládne v Izraeli a který neponechá lidskému zlu a světovému zlu ani pouhý vlásek, „a bůžkové nadobro vymizí“ (Iz 2,18). „V onen den bude vyvýšen jedině Hospodin“ (Iz 2,11), „nebesa se zaradují, rozjásá se země“ (Ž 96,11) a „řeknou mezi národy: Hospodin kraluje“ (Ž 96,10).

Je pochopitelné, že úplná beznaděj buddhismu, stejně jako poloviční beznaděj křesťanství svým způsobem slouží světovému zlu. To k sobě chce za každou cenu přitáhnout vše, co může, aby [vše] uznalo jeho vítězství a jeho realitu jako samu o sobě [jsoucí]. Tím se [ve světě] etabluje. Světlo Izraele přišlo, aby vymýtilo veškerou temnotu a odstranilo ze země každý zastiňující mrak. Aby odstranilo „závoj, který zahaluje všechny národy, přikrývku, která přikrývá všechny pronárody“ (Iz 25,7).⁴⁴⁵

Je třeba si uvědomit, že již samotné vynětí buddhismu z celku náboženství charakterizovaných souhrnně jako modloslužba stojí za pozornost. Tento fakt je částečně dán skutečností, že se zde nepohybujeme v čistě halachickém diskurzu. Kookovo hodnocení ostatních

⁴⁴⁴ Tento poslední dovětek se objevuje pouze ve *Šmona kvašim*, ale z *’Orot ha-košeš* byl jejich editory odstraněn. Srov. Avraham Jicchak Kook, *Šmona kvašim* V:47–48 (Jeruzalém: Mosad ha-rav kuš, 2004), s. 74 a Avraham Jicchak Kook, *’Orot ha-košeš*, sv. 2 (Jeruzalém: Mosad ha-rav kuš, 2006), s. 488–489. Jedná se o obecnější jev spojený s redakcí spisů Avrahama Jicchaka Kooka, kdy byly mnohé konkrétní poznámky přeneseny do obecnější roviny, protože pro redaktory neměla jejich konkrétnost žádný užitek. Obecně k úpravám ve vydáních děl A. J. Kooka viz výše zmíněnou disertaci Me’ira Muniše, *Hug ha-ra’aja we-’arichat ktavaw šel ha-rav kuš*.

⁴⁴⁵ Kook, *Šmona kvašim* V:47–48, s. 74; téměř bez úprav i v *’Orot ha-košeš*, sv. 2, s. 488–489.

náboženství se spíše zaměřuje na jejich metafyzické základy, než že by se primárně opíralo o formální halachická vymezení modloslužby.⁴⁴⁶ Uchopení buddhismu evropskými intelektuály 19. století, kteří jej prezentovali jako pesimistickou životní filosofii, jej i v rámci židovské náboženské reflexe přesunulo do oblasti, v níž byl tematizován mimo kategorii modloslužby. Jak již bylo zmíněno výše, představoval buddhismus pro Hegela zlomový moment ve fenomenologii náboženského vědomí lidstva, jmenovitě přechod od magie k náboženství v pravém slova smyslu.⁴⁴⁷ Kookovo dělení náboženství označující buddhismus jako druhou vývojovou fázi po modloslužbě zřetelně ukazuje na hegeliánskou inspiraci. Celý metafyzicko-etický kontext Kookovy interpretace je však již dílem jeho originálního myšlení. Podle Kooka se Buddhovi, stejně jako později Schopenhauerovi, dostalo hlubokého a důležitého vhledu do základů zla. Tento vhled však nebyl dostatečně hluboký, protože pomíjí teleologickou povahu jakéhokoli zla a utrpení. Navíc tím, že jeho metafyzickou realitu potvrzuje, rozšiřuje jeho moc ve světě. Jako náboženský evolucionistický optimista se Kook nemohl smířit s představou vesmíru, který nikam nesměřuje a který je pouhým sledem projevů slepé a iracionální vůle. Ne samotná vůle jako podstata, ale právě tato její charakteristika jako slepé a iracionální je pro Kooka zásadním náboženským problémem. Podobně jako u Schopenhauera i u Kooka zastával koncept *vůle* klíčové místo v jeho metafyzickém vesmíru. Shalom Rozenberg ve své skvělé analýze Kookova vztahu k Schopenhauerovi⁴⁴⁸ dokonce označuje koncept „světa jako vůle“ za klíčovou myšlenku Kookova náboženského myšlení.⁴⁴⁹ Lidská vůle je v jeho představě kontrakcí (*šimšum*) vůle Boží, a jedná se tedy o jedinou nerozdělenou vůli, která je i cílem veškerého lidského poznání.⁴⁵⁰ Rozum však není výtvozem této vůle, ale je s ní jednotný.⁴⁵¹ Na rozdíl od Schopenhauera, u něhož se tato vůle projevuje pouze v člověku, pro Kooka je místem zjevení této vůle celý kosmos se všemi jeho tvory.⁴⁵² Problém Schopenhauerova pojetí kosmu spočívá podle Kooka v tom, že vnímá tuto vůli jako iracionální a slepou, a tudíž neschopnou jakéhokoli smysluplného směřování. Kook existenci této iracionální slepé vůle také přijímá, ale ta podle něj představuje pouze její nízký aspekt. Na základě inspirace safedským kabalistou Moše Kordoverem nazývá Kook tento schopenhauerovský aspekt vůle „slepým levijatanem (*ha-tanin ha-‘iwer*)“.⁴⁵³ Podle Kooka vede absolutizace tohoto aspektu k popření

⁴⁴⁶ Podle Kooka je trestí každého náboženství jeho zakládající metafyzický impuls. Viz Kook, *Li-nvuchej ha-dor*, s. 129.

⁴⁴⁷ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: Determinate Religion*, s. 36 a 181.

⁴⁴⁸ Rozenberg, „Ha-tanin ha-‘iwer“, s. 317–352.

⁴⁴⁹ Tamtéž, s. 320.

⁴⁵⁰ Tamtéž, s. 333.

⁴⁵¹ Tamtéž, s. 343.

⁴⁵² Tamtéž, s. 335.

⁴⁵³ Moše Kordovero, *Pardes rimonim* (Korec: b. n., 1870), fol. 163b.

jakéhokoli biologického a historického rozvoje, k pesimismu, k pohrdání hmotou, tělem a z nich plynoucího negativního vztahu k sexualitě. Pesimistická reakce na otázku utrpení a zla v podobě odklonu od světa a touhy po jeho konci je klíčová pro Kookovo hodnocení Schopenhauera i buddhismu:

[Na jedné straně] rozeznáváme absolutní dobro, jehož existence je úplné dobro a nejvyšší radost. Posílení jeho existence a jeho rozšiřování jsou stezkami dobra a nejvyšším Edenem. Oproti tomu rozeznáváme absolutní a úplné zlo, jehož je absolutní dobro absencí a negací. Umenšení jeho existence a jeho kontrakce (*šimšum*) je cestou ke stezkám dobra. Pesimismus je nazřením do hlubiny zla. Dobro, jež je v něm [obsaženo], je tendence k [jeho] znicotnění, které je osvobozením od existence zla, po němž zlo v hlubině své existence tolik touží. Je pochopitelné, že tato touha se zjevuje v nejvyšší stránce zla, ve stránce, která jako by se dotýkala hranice dobra. [Dobro] jej přichází potěšit a učinit radostným v jeho zániku. „V zániku zlovolníků je radost“ (Př 11,10) i pro samotné zlovolníky, neboť „přestanou bouřit“ (Job 3,17). Spodní stránka zla není vytríbená, je více zlá než jeho nejvyšší stránka. Zatím nezná štěstí, které [spočívá] v jeho anihilaci, a touží po existenci a bytí. V buddhismu se nachází toto dobro, které je [obsaženo] ve zlu. [Buddhismus] krásně vyjádřil touhou po anihilaci a celý se naplnil tímto duchem až do té míry, že vzniklo všeobecné učení a jedinečná kultura, která vede nízkou stránku zla až k jeho nejvyšší stránce, jíž je touha po svém sebezničení, cílené anihilaci sebe sama. Je zřejmé, že onen nejniternější bod dobra, které je ve zlu, se připojuje k dobru a poté zůstává ve věčném bytí – ona touha po anihilaci zla, které je v prostoru dobra, je živá a trvá navěky v nekonečném štěstí.⁴⁵⁴

Buddha na rozdíl od Schopenhauera neznal judaismus ani křesťanství. Zatímco buddhismus tedy v evoluci náboženství znamená krok vpřed, Schopenhauer i přes svůj hluboký vhled do podstaty zla představuje krok zpět. Z tohoto důvodu jej Kook nazývá heretikem a popíračem (*kafran*),⁴⁵⁵ zatímco jeho výše citovaná slova na adresu buddhismu jsou relativně pozitivní. Buddhismus podle Kooka ztělesnil jeden aspekt skutečnosti, kterým je touha zla po svém vlastním zániku. Zlo má v Kookově náboženském pojetí určitou strukturu a tento fakt jej podle něj usvědčuje z toho, že je součástí většího plánu směřujícího k absolutnímu dobru, které má na rozdíl od zla skutečnou existenci.⁴⁵⁶ Do tohoto plánu je zahrnuta celá biologická, historická i duchovní evoluce lidstva. Na rozdíl od většiny ortodoxních rabínů své doby byl Kook důsledky nábožensky pojaté myšlenky evoluce nadšen.

⁴⁵⁴ Kook, *Šmona kvašim* II:276, s. 222.

⁴⁵⁵ Kook, *’Orot ha-kodeš*, sv. 2, s. 482.

⁴⁵⁶ Rozenberg, „Ha-tanin ha-’iwer“, s. 345.

Nauka o evoluci, která postupně dobývá svět, koresponduje s tajemstvími světa kabaly více než s kdejakou jinou filosofií. Evoluce, která kráčí cestou zdokonalení, dává světu optimistický základ. Jak je totiž možné si zoufat v okamžiku, kdy vidíme, že vše se vyvíjí a povznáší? Když pronikneme do nitra základu zdokonalujícího se vývoje, nalezneme v něm božský řád osvícený absolutní jasností. Je to právě aktivita *Ejn sof*,⁴⁵⁷ která způsobuje, že je k existenci přivedeno to, co v *Ejn sof* existuje v potenci. Evoluce vrhá světlo na všechny Boží cesty. Celá existence se vyvíjí a povznáší, jak je možné vidět z některých jejích aspektů. Povznáší se v celku, stejně jako ve svých částech. Povznáší se až k nejvyššímu vrcholu absolutního dobra. Je zřejmé, že dobro a obecnost jsou vzájemně spojeny a že existence jednou dosáhne stupně, kdy plně absorbuje všechno dobro do všech svých částí. Toto je celkové povznesení, kdy žádná část nezůstane vně, žádná jiskra ze svazku nepříjde nazmar. Vše je připraveno k hostině...⁴⁵⁸

Kook jako velký kritik pesimismu mohl schopenhauerovsky interpretovaný buddhismus jen těžko ocenit jinak než jako správný popis pouhého aspektu světa, který prostřednictvím nesprávné interpretace zbytněl do pesimistické filosofie života pomíjející jeho nekonečně dobrou podstatu. Je zajímavé, že Kookova kritika pesimismu a buddhismu se s Nietzscheho kritikou v mnohém shoduje. Nakolik byla Kookovi Nietzscheho kritika buddhismu známá, a zda se jí v nějakém smyslu inspiroval, je těžké určit,⁴⁵⁹ ale je jisté, že oba intenzivně vnímali pesimismus prezentovaný Schopenhauerem a buddhismem jako aktuální nebezpečí pro všechny hledače nových hodnot ve víru měnící se Evropy.⁴⁶⁰ Při hodnocení fenoménu náboženství je pro Kooka klíčová evoluční perspektiva. Hodnota každého jednoho náboženství spočívá v tom, do jaké míry je schopno povznést *lidstvo jako celek* na vyšší stupeň náboženského poznání.⁴⁶¹ Toto poznání je však

⁴⁵⁷ Doslova „Nekonečno“. V kabale se jedná o prvotní a nejvyšší modus božství.

⁴⁵⁸ Kook, *’Orot ha-’odeš*, sv. 2, s. 537.

⁴⁵⁹ Vzájemné srovnání podobných aspektů v myšlení obou postav přináší Smadar Sherlo, „Ha-’oz we-ha-’anawa: šitat ha-musar šel ha-rav kuḳ mul musar ha-’ošma šel nišš“, in Jacob Golomb (ed.), *Nišš ba-tarbut ha-’ivrit* (Jeruzalém: Magness Press, 2002), s. 347–374, a Jason Rappoport, „Rav Kook and Nietzsche: A Preliminary Comparison of their Ideas on Religions, Christianity, Buddhism and Atheism“, *The Torah u-Madda Journal* 12 (2004), s. 99–129.

⁴⁶⁰ To však rozhodně neznamená, že by Kook vnímal Nietzscheho jako svého duchovního spojence. Opřeme-li se o Rozenbergovu interpretaci, potom představuje pro Kooka Nietzscheho filosofická nauka ještě nebezpečnější světonázor než Schopenhauerův pesimismus. Důvodem je pravděpodobně jeho učení o nadčlověku a smrti Boha, které Kook chápal vrchol lidské pýchy, pročež odkazuje na Nietzscheho jako na „žáka zlovolného Biláma“ (podle mAvot 5:12). K podobnému závěru dochází i Sherlo, která konstatuje pouze Kookovu sympatii k některým aspektům Nietzscheho kritiky moderní kultury a společnosti. Viz Sherlo, „Ha-’oz we-ha-’anawa“, s. 347–374.

⁴⁶¹ Kook, *Li-nvuchej ha-dor*, s. 55.

neoddělitelné od svého projevu ve společenské a politické realitě. Protože podmínkou sjednocení lidstva do jedné duchovní orientace je jediné ohnisko, představují tento směr pouze monoteistická náboženství, tedy judaismus a z něj vzešlá náboženství křesťanství a islám.

Podobně jako ve výše citované pražské přednášce vídeňského rabína Eliesera Davida z roku 1906 i Kook reflektoval vliv, jaký má buddhismus či jeho tehdejší filosofická verze na jeho židovské současníky:

Rozum zůstává stát nad cizími názory, které stále více zaplavují svět – ať již se jedná o cizí názory klonící se k cizím náboženským představám, křesťanským, muslimským, buddhistickým, či k představám nespecifikovaných modloslužeb. Ty všechny pronikají proudem do tábora [Izraele], zachvacují srdce mnohých a pokrčují [přímé] stezky. Ti, kteří ochraňují [správné] názory, zejména judaismu, pozdvihují křičící hlas, dokazují neplatnost nesprávných názorů a odhalují jejich falešnost a lež. Je však velmi nejisté, zda se jim podaří vrátit zpět to, co se začalo rozpoutávat jako hora rozvratníků.⁴⁶²

I když výše citovaná pasáž je spíše obecným konstatováním pronikání cizích názorů do judaismu, jedná se o jednu z raných artikulací obavy z rozšiřování myšlenek spojovaných s buddhismem mezi Židy. Buddhismus zde opět vystupuje jako náboženství se samostatnou identitou, které není součástí „nespecifikovaných modloslužeb“.

2.6.3. Šmu'el Alexandrov

Buddhismu se dotýká i korespondence rabína Kooka s rabínem Šmu'elem Alexandrovem (1865–1941)⁴⁶³ z let 1906–1907.⁴⁶⁴ Alexandrov představuje významný bod v myšlení náboženského sionismu, protože navzdory vžitě představě o Kookovi jako tvůrci novodobé teologizace židovského národa, je skutečným tvůrcem židovské syntézy moderního nacionalismu a náboženství právě Alexandrov.⁴⁶⁵ Z židovských autorů čerpal Alexandrov inspiraci především z rabína Jehudy Levy ben Becalela (1520–1609), Nachmana Krochmala (1785–1840), kabaly a chasidismu – především

⁴⁶² Kook, *Šmona kvašim* I:167, s. 59.

⁴⁶³ Obecně k osobnosti rabína Alexandrova viz Ge'ula Bat-Jehuda, „Rabi Šmu'el 'Aleksandrov“, *Sinaj* 100 (1987), s. 195–221; Eliezer Schweid, *Toldot filosofijot ha-dat ha-jehudit ba-zman ha-chadaš*, sv. 1 (Tel Aviv: 'Am 'oved, 2003), s. 208–215; Ehud Luz, „Spiritualizm ve-'anarchizm dati be-mišnato šel Šmue'el 'Aleksandrov“, *Da'at* 7 (1981), s. 121–138; Isaac Slater, „Šijonut ruḥanit datit – dat we-le'umijut be-haguto šel šmu'el 'aleksandrov“, *Da'at* 82 (2016), s. 285–319.

⁴⁶⁴ Dopisy jsou součástí korespondence, kterou Alexandrov vydal pod názvem *Michtevej meḥkar u-viḥoret: bi-š'elot ha-zman u-v-ḥochmat jisra'el ha-'atika we-ha-ḥadaša*, 1. sv. (Vilnius: Ha-'almana we-ha-'aḥim ros, 1907).

⁴⁶⁵ Ge'ula Bat-Jehuda, „Rabi šmu'el 'aleksandrov“, *Sinaj* 100 (1987), s. 201.

chasidismu hnutí Chabad – ale i z hlediska ortodoxie problematických osobností, jakou byl například Achad ha-Am (1856–1927). Mezi nežidovskými filosofy jej nejvíce ovlivnili Schelling a zejména pak Vladimir Solovjov,⁴⁶⁶ „nejpřímější filosof ze všech lidí, na něhož mám ve zvyku neustále odkazovat“.⁴⁶⁷ Korespondence, kterou oba rabíni vedli, se většinou zaměřuje na problém oživení židovského náboženství tváří v tvář silné vlně materialismu a sekulárního sionismu, kterým tradiční judaismus nedokázal nabídnout životaschopnou alternativu, jež by dokázala reagovat na „ducha doby“ se stejnou vitalitou a vizí schopnou zaujmout široké řady Židů. Jak Alexandrov, tak Kook si uvědomovali, že náboženská reakce na myšlenkové impulzy přicházející z nežidovského světa je nutná, pokud má taková alternativa vzniknout. Jejich vztah k nežidovské kultuře se však zásadně lišil v tom, že Alexandrov necítil potřebu definovat cizost jako inferiorní metafyzickou kategorii, která staví jakékoli nežidovské prvky do nižších stupňů kosmické hierarchie – představa, která je příznačná pro Kookovo myšlení i se vším jeho univerzalizmem a náboženskou tolerancí.⁴⁶⁸ Kromě jediného bodu, který bude pojednán níže, nám korespondence mezi oběma rabíny o Kookově pojetí buddhismu nic nového neříká. Oním bodem je kontext, v němž Kook ve svém dopise buddhismus zmiňuje. V jednom z předchozích dopisů⁴⁶⁹ reaguje rabín Alexandrov na řádky z Kookova spisku *’Eder ha-jaḳar*,⁴⁷⁰ v nichž Kook chválí postupy kabalou interpretované maimonidovské negativní teologie, která vedla kabalisty k tomu, že nejvyšší skutečnost nazývali jménem *’Ajin* (Nic). Podle Alexandrova je i tato subtilní teologie pouhou hrou se slovy, která

⁴⁶⁶ I když mírou svého obdivu k Vladimíru Solovjovovi Alexandrov mezi tehdejšími ruskými rabíny vyčníval, nebyl jeho postoj zdaleka ojedinělý. Pozitivní vztah k Solovjovovi nacházíme i u Kooka nebo Davida ha-Kohena (1887–1972), známého jako Nazir. Pro nástin Solovjovova vlivu na výše zmíněné tři rabíny, ale i sekulární sionistické myslitele, básníky a aktivisty viz Ḥamuṭal Bar Josef, „The Jewish Reception of Vladimir Solovjov“, in Wil van der Bercken – Manon de Courten – Evan van der Zweerde (eds.), *Vladimir Solov’ev: Reconciler and Polemicist* (Leuven: Peeters, 2000), s. 363–392.

⁴⁶⁷ Z dopisu rabínu Josefu Gutmanovi. Viz Alexandrov, *Michtevej meḥḳar u-viḳoret ‘al dvar ha-jabadut we-ha-rabanut ba-zman ha-’aḥaron* (Jeruzalém: Lipšiš, 1932), s. 6.

⁴⁶⁸ Pro specifika tematizace Nežidů v náboženském sionismu viz Schwartz, *Faith at the crossroads*, s. 160–167; týž, „Jiḥudo šel ‘am jiśrael ba-hagut ha-šijonit ha-datit“, in Avi Sagi – Dov Schwartz, *Me’a šnot šijonut datit*, sv. 3 (Ramat Gan: Universiṭat bar ‘ilan, 2003), s. 475–532; Yosef Achituv, „Al šimuš be-dimujim ‘elohijim šel ha-le’umijut ha-jisra’elit be-šijonut ha-datit“, in Yakir Englander – Avi Sagi (eds.), *Mešivej ruaḥ: divrej hagut u-maḥšava* (Jeruzalém: Mechon šalom hartman, 2012), s. 61–73; Yosef Achituv, „Erkej musar u-le’umijut be-ḥugej merkaz ha-rav“, in Englander – Sagi (eds.), *Mešivej ruaḥ*, s. 29–59.

⁴⁶⁹ Alexandrov, *Michtevej meḥḳar u-viḳoret: bi-š’elot ha-zman u-v-ḥochmat jiśra’el ha-‘atika we-ha-ḥadaša*, sv. 1, s. 18.

⁴⁷⁰ Avraham Jicchak Kook, *’Eder ha-jaḳar* (Jeruzalém: b.n., 1906), s. 33.

nemá ve světě logiky místo.⁴⁷¹ V této souvislosti vzpomíná, že v mládí sepsal spisek „O existenci Nic“, ale že si s postupem času uvědomil zbytečnost takových spisů:

[...] když jsem trochu dospěl, pochopil jsem, že podobné analýzy nejsou k ničemu jinému než k bystření [rozumu] (*hidudej be-‘alma*) a také že buddhistické náboženství již do sebe obsáhlo vše, co je možné myslet a představit si v souvislosti s *’Ajin*, protože, jak známo, nirvána je existencí *’Ajin* a nicoty (*ba-’efes*) v mnohem širším a větším významu. Ale cožpak budeme vycházet a učit se z Buddhova učení?⁴⁷²

V reakci na tyto řádky přednesl Kook ve svém následujícím dopise Alexandrovovi svůj krátký exkurz o *’Ajin*, který staví jeho pojetí buddhismu do zajímavého světla diskuze o „skutečném monoteismu“. Skutečný monoteismus si je podle Kooka vědom lidského elementu ve všech výpovědích o Bohu. Toto vědomí připisuje výjimečnému poznání Izraele.

Pravdou je, že jsme odedávna věděli – a nepotřebovali jsme k tomu Kanta – že všechny lidské poznatky jsou subjektivní a referenční, to je *sefira malchut*⁴⁷³ v aspektu nádoby, která nemá nic ze sebe, [...] ona je „domem shromáždění“, „lunou“, která přijímá světla. Všechny naše činy, pocity, modlitby a myšlenky, vše závisí na ní, „v ní“⁴⁷⁴ doufám“ (Ž 27,3).⁴⁷⁵

Pouze pravý monoteismus si je podle Kooka vědom neuchopitelnosti Boha a skutečného obsahu jeho popisu jako *’Ajin*.

[Konvenčně chápaný] monoteismus je vykonstruovaný v mysli Nežidů (*nochrim*) a „přeložený do aramejštiny“, tedy zcela nepřesně. Je jakýmsi konceptuálně pochopitelným nekonečnem (*’ejn sof mušag*) – což si samo protirečí, a proto končí v nicotě (*tohu*). To není zdroj Boha Izraele. Zdrojem všeho je konceptuálně neuchopitelné nekonečno (*’ejn sof ba-bilti mušag*), které je místem světa,⁴⁷⁶ o němž je možné mluvit a kterého je možné dosáhnout pouze hojností

⁴⁷¹ Alexandrov, *Michtevej meḥkar u-viḳoret: bi-š’elot ha-zman u-v-ḥochmat jišra’el ha-‘atika we-ba-ḥadaša*, sv. 1, s. 18.

⁴⁷² Tamtéž, s. 18–19.

⁴⁷³ Poslední z deseti kabalistických *sefir*, která se vůči vyšším emanacím božství projevuje čirou pasivitou a receptivitou, ale zároveň je božskou hypostazí, která se bezprostředně vztahuje ke stvořenému světu.

⁴⁷⁴ V hebrejštině použité slovo „zot“, zde ve významu „to“, je v kabale jedním z označení sefiry malchut.

⁴⁷⁵ Avraham Jicchak Kook, *’Igrot ha-ra’aja*, sv. 1 (Jeruzalém: ’Agudat le-ḥoša’at sifrej ha-ra’aja kux za“l, 1943), s. 47–48.

⁴⁷⁶ Podle *Berešit raba* 68:10, kde se v odpovědi na otázku, proč je slovo „místo“ (*ba-maḳom*) jedním z Božích jmen, píše, že „svět není Boží místo, ale Bůh je místem světa“.

barevných odstínů, prostřednictvím hojnosti díla a hojnosti pokoje, prostřednictvím hojnosti lásky a hojnosti síly. To může říci Žid, který volá: „Toto je můj Bůh a já ho velebím (Ex 15,2).“ Ne pustý pouštní monoteismus islámu ani anihilace buddhismu, leč pouze nejvyšší bytí, které všemu působí radost, vše oživuje a zjevuje se prostřednictvím subjektivního zjevení v srdci těch, kdo jej hledají a dosahují.⁴⁷⁷

Umístění buddhismu mezi konkurenční monoteismus islámu a judaismu je nanejvýš zajímavé a prozrazuje, že Kook hodnotil filosofický buddhismus jako aspiraci na jednotu, i když negativně pojatou a nesprávně pochopenou. Jak již bylo řečeno výše, jako takový představuje pro Kooka ve srovnání s polyteismem krok správným směrem. Toto „monoteistické“ čtení buddhismu pravděpodobně přispělo i k jeho samostatné kategorizaci mimo ostatní modloslužebná náboženství.

Reakce rabína Alexandrova prozrazuje především univerzalističtější vizi judaismu, v níž mnohé dobré a „svaté“ myšlenky a celé myšlenkové systémy nepocházejí z židovského zdroje, ale jsou originálním přínosem nežidovských myslitelů – myšlenka, která v Kookově metafyzice nemá místo. Snad proto Alexandrov ve svých dopisech Kookovi na několika místech připomíná historii některých jeho názorů a myšlenkových postupů a ukazuje jejich původ u Platóna⁴⁷⁸ nebo u Schellinga.⁴⁷⁹ Ve své odpovědi na výše citovaný dopis obhajuje Alexandrov legitimitu buddhistické koncepce nirvány, která podle Alexandrova není anihilací, ale plností potence. Podobně jako Hegel nevidí Alexandrov v buddhistické nicotě opak bytí, ale jeho základ. Svůj názor opírá o analýzu kabalistického *’Ajin* (Nic) v pohledu středověkého židovského filosofa Josefa Albo (1380?–1444).

Zde jsem shledal příhodným citovat slova rabína Josefa Albo v jeho *Knize principů*⁴⁸⁰ (třetí rozprava, druhá kapitola).⁴⁸¹ Toto jsou jeho slova:

„Existence této plnosti (totiž plnosti lidství)⁴⁸² se v člověku nachází v potenci. Protože existence, která je v potenci, jako by byla na půl cesty mezi existencí a [její] absencí, nazvalo ji Písmo „Ničím“ (*’ajin*). Řekl Šalamoun: „Rozdíl mezi člověkem a dobyt看em

⁴⁷⁷ Kook, *’Igrot ha-ra’aja*, sv. 1, s. 48.

⁴⁷⁸ Alexandrov, *Michtevaj meḥkar u-vikoret: bi-š’elot ha-zman u-v-ḥochmat jišra’el ha-’atika we-ha-ḥadaša*, sv. 1, s. 33.

⁴⁷⁹ Tamtéž, s. 19.

⁴⁸⁰ Josef Albo, *Sefer ha-’ikarim* 3:2.

⁴⁸¹ Slova v závorkách jsou součástí původního textu.

⁴⁸² Slova v závorkách jsou součástí původního textu.

je Nic, neboť všechno pomíjí“ (Kaz 3,19).⁴⁸³ Totiž, že tento rozdíl oproti dobytku je skutečnost, jejíž existence je slabá. Kdyby řekl, není rozdíl mezi člověkem a dobytkem, byl by význam této věty zcela negativní. Protože však řekl „rozdíl mezi člověkem a dobytkem je Nic“, je význam této věty pozitivní – [„Nic“ jako] skutečnost, jejíž existence je slabá, protože je pouhou potencialitou atd. A o této potenci řekl Job: „Moudrost pochází z Nic“ (Job 28,12),⁴⁸⁴ totiž že moudrost pochází z potenciality, která se nachází v člověku.“

Potud jeho slova. A hle, zjevně i zde vidíme na první pohled existenci *ʾAjīn*, ale na druhý pohled se zdá, že Josef Albo nazývá jménem *ʾAjīn* pouze střed mezi bytím a [jeho] absencí, který se v pravdě nachází ve světě existence jako potence, která se ještě nerozvinula. Protože ještě nevešla v uskutečnění, nazývá se jménem *ʾAjīn*, ale nemá žádný vztah k [současné] existenci bytí a nebytí jednoho předmětu. Zde také shledávám vhodným okomentovat, co jsem napsal ve výše zmiňovaném dopise: že buddhistická nirvána je existencí *ʾAjīn*. To jsem se dozvěděl ze slov francouzského učence A. Fouillého uvedených v jeho knize *Dějiny filosofie*. Také ostatní učenci se shodli, že nirvána je existencí *ʾAjīn*, a ne absolutní anihilace, jak se zdá jeho důstojnosti ve výše zmíněném dopise.⁴⁸⁵

Alfred Fouillée vydal své *Dějiny filosofie* v roce 1875 a patří již k mladší generaci učenců, kteří opouštějí pojetí buddhismu jako kultury založené na civilizovanému světu nepochopitelné touze po sebestrukci. Nedostatky buddhismu pro něj leží v jeho neschopnosti pozitivně se promítat do společenské a politické reality,⁴⁸⁶ ale ne v metafyzice. Ve své definici nirvány, kterou Alexandrov přebírá, se zřetelně distancuje od jejího pojetí jako sebeanihilace. Buddhovu třetí vznešenou pravdu popisuje takto:

Třetí vznešená pravda, způsobila k tomu, aby zmírnila dvě předchozí, zní, že iluze existence a bolest z touhy mohou ustát. Jak? Zničením iluzorní existence, nirvánou. [...] Je tedy nirvána zničením veškeré existence, nebo není než zničením proměnlivé existence uvnitř existence neproměnlivé? Obě tyto interpretace platí zároveň, ta druhá je však více ve shodě se zbytkem

⁴⁸³ V ČEP: „Vždyť úděl synů lidských a úděl zvířat je stejný: Jedni jako druzí umírají, jejich duch je stejný, člověk nemá žádnou přednost před zvířaty, neboť všechno pomíjí.“

⁴⁸⁴ V ČEP: „Ale moudrost, kde se najde? Kde je místo rozumnosti?“ Albo vykládá verš jako oznamovací větu, nikoli jako otázku. Literární význam slova *meʾajīn* ve verši je „odkud“, ale v rámci pravidel rabínské hermeneutiky je možné jej překládat i jako „z něčeho“ či „z Nic“.

⁴⁸⁵ Alexandrov, *Michtevej meḥkar u-viḥoret: bi-šʾelot ha-zman u-v-ḥochmat jišraʾel ha-ʿatika we-ha-ḥadaša*, sv. 1, s. 32.

⁴⁸⁶ Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie* (Paris: Ch. Delagrave, 1901), s. 14.

učení. Co je „prázdné zevnitř i z vnějšku“, je *složená*⁴⁸⁷ a viditelná existence: zničení této prázdnoty tedy není samo o sobě prázdnota, ale plnost. Iluze ustává: skutečnost zůstává.⁴⁸⁸

Ať již bychom z pohledu buddhistického myšlení tuto definici nirvány hodnotili jakkoli, v perspektivě dobové východoevropské ortodoxie představují slova rabína Alexandrova unikátně vstřícný krok v cestě za hledáním společného jazyka o nejvyšších náboženských hodnotách. Alexandrovův pohled na ostatní náboženství byl jistě univerzalističtější než Kookův, přesto však představoval formu náboženského inkluзивismu, který považoval judaismus za nejnirvanější trest lidství a bytí. Na rozdíl od Kooka však podle Alexandrova i tato trest podléhá vývoji. Alexandrov přijímá od Solovjova ideu, že bylo Boží vůlí, aby člověk v Edenu pojedl ze stromu poznání, protože jinak by se mu nedostalo poznání světa. Budoucí člověk tedy stojí na mnohem vyšším stupni než člověk před vyhnáním z Edenu. Stejně jako vyhnání člověka z Edenu i exil Izraele mezi ostatní národy má za následek, že Izrael jí z plodů stromu poznání, který je dědictvím celého lidstva. Představu, že Izrael přijímá myšlenky od ostatních národů, Alexandrov vnímá veskrze pozitivně. Prostřednictvím Izraele tak může dojít ke sjednocení stromu poznání a stromu života. Sekularita a materialismus v tomto procesu sehrávají důležitou roli a jejich rozšíření po světě je stejně tak Božím záměrem. Toto „zapomnění“ na Boha ztělesněné v ateismu může vést ke skutečně svobodnému objevování světa, které je nutnou podmínkou lidského duchovního růstu. Přechod lidstva od materialistického monismu k monoteismu je podle Alexandrova snazší než stejný přechod z mnohých věr, k nimž jsou národy vázány svými tradicemi a kulturou.⁴⁸⁹ Alexandrovova obhajoba buddhistického učení o prázdnotě souvisí dle mého mínění i s jeho přesvědčením o hlubokém duchovním rozměru přítomném v ateismu. Ne ve smyslu, že by považoval buddhismus za ateismus, ale v tom smyslu, že popírání pozitivně definovaného Boha v žádném případě neodcizuje ateisty duchovní podstatě judaismu. Podobně jako Kook hledal Alexandrov cesty k tomu, jak sjednotit židovskou pospolitost roztržštěnou do různých ideologických frakcí a jak zaštitit toto sjednocení z perspektivy židovské teologie. Převažujícím hlasem východoevropského sionistického hnutí byli sekulární Židé, kteří nejenže opustili židovské náboženství, ale zároveň se často hlásili k ateismu. Náboženský sionismus tak měl vnitřní potřebu náboženského pohledu, v jehož perspektivě nebudou židovští ateisté stát zcela vně židovského náboženství jako popírači skutečného Boha (*kofrim*). Alexandrov si byl vědom faktu, že mnoho židovských ateistů přispívalo svým dílem světu i židovskému národu zejména na poli vědy.

⁴⁸⁷ Zdůraznění je v původním textu.

⁴⁸⁸ Fouillée, *Histoire de la philosophie*, s. 14.

⁴⁸⁹ Viz Luz, „Spirituálizm we-ʿanarchizm dati be-mišnato šel Šmuʿel ʿAleksandrov“, s. 123.

Obhajobu buddhistického učení o prázdnotě ve výše zmíněném dopise těsně předchází právě obhajoba ateismu.

Popírání všeho duchovního a nejvyššího nemůže v žádném případě dosáhnout popření absolutního božství, protože absolutní božství je vyvýšeno nad veškeré teoretické myšlení (*ra'ajon*) a myšlenka jej vůbec nemůže uchopit. A pokud je to tak, jak můžeme popřít věc, jejíž absolutní tvrzení přesahuje teoretickou hranici? Materialismus vskutku popírá vše, co spadá do vymezení idealismu, a vyvrací podstatu idealismu z jeho kořenů. Ale není snad absolutní božství vyvýšeno nad každý idealismus? Pokud ano, pak zde není vůbec žádné místo pro popření [absolutního božství]. [...] Proto používám [pro označení ateistů] slovo „zapomínající“, protože podle toho, co jsem zde předložil, zde vskutku není místa pro herezi a popírání absolutního božství, ale pouze se u některých lidí v některých dobách vyskytne zapomnění ve vztahu k absolutnímu božství [...].⁴⁹⁰

Alexandrovova obhajoba lidí, kteří by jinak byli klasifikováni jako heretičtí „popírači podstaty“ (*kofrej ba-‘ikar*) židovského náboženství, je na jednu stranu dalším dokladem jeho široké náboženské vize, ale na druhou také deklarací metafyzické jednoty židovského národa, která je charakteristická pro teologii náboženského sionismu. Jak již bylo zmíněno, Roger-Pol Droit navrhuje hypotézu, podle níž byla filosofická tematizace buddhismu v 19. století úzce spojena s vyrovnáváním se s ateismem.⁴⁹¹ Za domnělou buddhistickou fetišizací nicoty a touhou po vlastní sebedestrukci stála evropská snaha ukázat, čím trpí ti, kdo odmítají existenci Boha a s ní transcendentně založenou morálku. Zdá se, že i Alexandrovova obhajoba buddhismu je na jednu stranu deklarací upřímného přesvědčení o jeho morální a náboženské hodnotě, ale na druhou je také součástí tohoto vyrovnávání se s židovským ateismem, jehož radikální odsouzení mohlo narušovat teologický koncept hluboké metafyzické jednoty židovského národa, jedné ze základních hodnot náboženského sionismu.

2.6.4. Shrnutí

V této kapitole jsme se zabývali důvody a okolnostmi, za nichž se objevil buddhismus v dílech dvou zakladatelů náboženského sionismu. I zde představovalo téma buddhismu způsob, jak mluvit

⁴⁹⁰ Alexandrov, *Michtevaj meħkar u-vikoret: bi-š'elot ha-zman u-v-ħochmat jisra'el ha-‘atika we-ba-ħadaša*, sv. 1, s. 28–30. Alexandrov se zde odvolává na Vladimíra Solovjova a přirovnává omezení náboženského smyslu k omezení jiného tělesného smyslu, které má za následek posílení smyslu jiného. Tímto způsobem ateisté docházejí hlubšího poznání v jiných sférách lidské zkušenosti, které jsou pak přínosem celému lidstvu.

⁴⁹¹ Droit, *The Cult of Nothingness*, s. 167.

o situaci evropského judaismu a o společenských výzvách, jimž čelil: filosofický pesimismus a nihilismus, rostoucí evropský ateismus nebo snahy o budování morálky nezaložené na Božím zjevení charakteristické pro moderní státy, jimž měl podle většiny evropských sionistů být i rodící se židovský stát. Jak uvidíme v poslední kapitole této práce, dopady Kookova chápání buddhismu jsou vzhledem k jeho jedinečnému postavení v táboře náboženského sionismu relevantní dodnes. Téma buddhismu se do Kookových textů dostalo v podobě jedné z myšlenek evropské filosofie, jíž bylo třeba zhodnotit a vsadit do všezahrnující teologické vize, která potvrzuje výlučnost idejí vycházejících z Tóry Izraele. Buddhismus zde vystupuje vedle křesťanství, islámu a judaismu jako svébytná náboženská filosofie odlišná od tradiční rabínské kategorie modloslužebných náboženství. Viděli jsme, že Kook se při své interpretaci buddhismu jako mnozí jiní plně opírá o schopenhauerovský buddhismus, z čehož vyplývají jeho klady i zápory. Tento buddhismus v něm vyvolává obavu z popírání smysluplné duchovní evoluce lidstva a představuje jedno z témat, na nichž se Kook vyrovnává s evropským nihilismem. Zároveň jej však jako specifickou náboženskou doktrínu vsazuje do dějin evoluce náboženské ideje. Z této perspektivy buddhismus představuje krok správným směrem na cestě k monoteismu a důležitý přelom v náboženském a morálním vědomí lidstva, kdy se zlo obrací proti sobě a touží po své vlastním zániku. Přese všechnu svou dobovou podmíněnost představuje ve světě tehdejší východoevropské ortodoxie důležitý postoj, který nepřistupuje k buddhismu s apriorním náboženským předsudkem, ale hodnotí jej jako filosofickou interpretaci světa, která znamená posun od souhrnu všeho zla projektovaného do modloslužby k ideálnímu náboženskému postoji ztělesněnému judaismem. Buddhismus je v Kookově optice důležitým hráčem v dějinách náboženského myšlení. Od judaismu se sice radikálně odlišuje, ale zároveň nepředstavuje opak judaismu v tak vyhroceném smyslu, jak jsme mohli vidět v kapitole o tematizaci buddhismu u německých židovských náboženských myslitelů poslední třetiny 19. až první třetiny 20. století. Alexandrova je v mnohem menší míře než Kooka možné chápat jako představitele obecnějšího trendu. Jedná se o svébytného originálního myslitele, jehož poznámky na adresu buddhismu zůstávají spíše historickou kuriozitou. Alexandrov představuje bezesporu univerzalističtější a méně mysticky zanícenou tvář sionismu než Kook. Jeho identifikace buddhistického učení o prázdnotě s kabalistickým *'Ajin* je bezprecedentní nejen v rámci židovské ortodoxie. Jeho vstřícný postoj k buddhismu motivovaný hledáním sdíleného náboženského poznání je výjimečný, a to i u významných osobností dnešního ortodoxního náboženského sionismu. Navzdory vizionářským obavám rava Kooka nepředstavuje buddhismus na přelomu 19. a 20. století pro judaismus reálnou hrozbu. Alexandrovova slova na adresu buddhismu nejsou na rozdíl od současné ortodoxie zatížena jakoukoli obavou či apologetikou. Alexandrov vnímá pod vlivem evropské filosofie a jejích specifických ruských ohlasů buddhismus

plně ve filosofickém kontextu, odtržený od jeho obrazu jako absurdní modloslužby. Současná ortodoxie, která bude hledat autoritativní argumenty pro ospravedlnění buddhismu i přes jeho popírání osobního Boha, učení o prázdnotě a učení o nirvāṇě jako cíli lidského života, bude moci velmi dobře na Alexandrovovy myšlenky navázat.⁴⁹²

⁴⁹² Jeden z takových pokusů představuje i Brillova analýza Alexandrova v jeho knize *Judaism and World Religions*, s. 240–241.

3. Buddhismus jako židovská spiritualita

3.1. Úvod

Poválečná doba si ze strany judaismu vyžadovala reflexi mnohem zásadnějších témat, než jakým byl buddhismus. Jednalo se především o holocaust a existenci Státu Izrael. Zejména ve Spojených státech, které jsou nejrelevantnější pro nadcházející kapitolu, se pak židovské elity soustředily na adaptaci judaismu na maloměstský životní styl vyšších středních vrstev. Hledání identity judaismu v diaspoře, které před druhou světovou válkou tvořilo jeden z hlavních důvodů židovské náboženské tematizace buddhismu, se začalo ubírat jiným směrem. Nová tematizace buddhismu ze strany judaismu přichází v USA již v šedesátých letech 20. století v souvislosti se snahou o revitalizaci židovské spirituality spjatou zejména s děním kolem hnutí *Havura movement*, *The Jewish Catalogue* a později hnutí *Jewish Renewal*,⁴⁹³ která usilovala o propojení judaismu s kontrakulturou šedesátých let. Význam buddhismu pro židovský náboženský svět však významně vzrostl v posledním desetiletí 20. století díky medializaci fenoménu tzv. *Jewish Buddhists* neboli JUBU.⁴⁹⁴ Existence tohoto fenoménu, jakkoli je nejasně definován, mediálně hypertrofován a tendenčně interpretován, je hlavní příčinou tohoto nového obrazu buddhismu pro židovský náboženský svět, ať již je jeho existence přijímána pozitivně jako způsob hlubšího prožívání judaismu, nebo negativně jako konkurence a hrozba pro spirituálně hledající Židy. Abychom tento nový obraz a jeho důsledky pro judaismus mohli nahlédnout, musíme se nejdříve dotknout několika témat, která s ním úzce souvisí. Ta jsou již hojně popsána v odborné literatuře, omezíme se proto jen na shrnutí relevantních bodů za účelem poskytnutí nutného kontextu. Prvním z nich je poválečná krystalizace „západního buddhismu“ se všemi jeho specifiky, jež z něj činí náboženský fenomén se svébytnou identitou. Druhým tématem je židovská přítomnost v americkém buddhismu, jak mezi běžnými praktikujícími, tak mezi vlivnými buddhistickými učiteli. Třetím je

⁴⁹³ Zatím nejpodrobnější studií k tomuto aspektu amerického judaismu je kniha Shaula Magida, *American Post-Judaism: Identity and Renewal in a Postethnic Society* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2013). Pro obecnější přehled viz Jeffrey K. Salkin, „New Age Judaism“, in Jacob Neusner – Alan. J. Avery-Peck (eds.), *The Blackwell Companion to Judaism* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003), s. 354–370; Shaul Magid, „Jewish Renewal Movement“, in Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2. vydání, sv. 7 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), s. 4 868–4 874. Pro dílčí aspekty hnutí Jewish Renewal relevantní pro téma této práce viz Sandra B. Lubarsky, „Deep Religious Pluralism and Contemporary Jewish Thought“, in David Ray Griffin (ed.), *Deep Religious Pluralism* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005), s. 111; Yaakov Ariel, „Jews and New Religious Movements: An Introductory Essay“, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15/1 (2011), s. 5–21.

⁴⁹⁴ K termínu JUBU a jeho alternativám viz pozn. č. 1 této práce.

pak obnovený zájem o židovství v širokém slova smyslu, ale i o judaismus a jeho „spiritualitu“ v užším slova smyslu, a s ním spojený fenomén *ba'alej tšuva*, Židů navrátilých se k judaismu. V mnohých případech se tak děje po letech strávených v prostředí amerického buddhismu.

3.2. Buddhismus na Západě v druhé polovině 20. a na počátku 21. století

V obecném povědomí obyvatel západního světa druhé poloviny 20. století již buddhismus většinou nebyl spojen s náboženskou iracionalitou, pověřeností, ani „kultem nicoty“, životním pesimismem a touhou po sebezničení. Nová tvář, jíž buddhismus v západních společnostech získal v druhé polovině 20. století, představuje naopak souhrn všech ideálů náboženské modernity. Kdybychom četli tento nový obraz buddhismu optikou zápasu o „nejmodernější náboženství“ načrtnutého v předchozí kapitole, buddhismus by z něj bezpochyby vyšel jako vítěz. Výzkumu buddhismu v USA i v Evropě bylo zejména v devadesátých letech 20. století a v prvním desetiletí 21. století věnováno mnoho úsilí.⁴⁹⁵ V důsledku mnohých proměn, kterými buddhismus prošel v rámci dlouhého procesu naturalizace v západních společnostech, se často mluví o „dvou buddhismech“.⁴⁹⁶ Navzdory debatám o přesném vymezení a správném pojmenování těchto dvou buddhismů zde panuje konsensus o specifičnosti západního buddhismu ve srovnání s buddhismem v Asii. Pro naše účely se přidržíme rozdělení na „tradiční“ a „modernistický“ buddhismus,⁴⁹⁷ přičemž ve středu našeho zájmu bude pouze druhý jmenovaný. Ten se většinou překrývá s buddhismem západních konvertitů, i když mezi jeho proponenty nalezneme i významné učitele pocházející z asijských zemí. Je to právě tento modernistický buddhismus, který zejména v poslední třetině 20. století vstupuje do interakce s judaismem a prostřednictvím sociálních vazeb i jisté dávky mytologizace židovské přítomnosti v západním buddhismu přeznačil některé starší obrazy, jež si židovští náboženští myslitelé s buddhismem spojovali.

⁴⁹⁵ Kvalitní bibliografický přehled Martina Baumanna k situaci v Evropě, Kanadě i USA do konce 20. století je dostupný on-line na stránkách *Journal of Global Buddhism*. Viz <http://www.globalbuddhism.org/bib-ambu.htm> (Navštíveno 22. 12. 2016). Podobná bibliografie titulů vydaných od počátku 21. století není k dispozici. Důležitým doplněním Baumannovy bibliografie jsou zejména následující tituly: Charles S. Prebish – Martin Baumann (eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia* (Berkeley, Los Angeles, Londýn: University of California Press, 2002), James W. Coleman, *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

⁴⁹⁶ Viz Martin Baumann, „Protective Amulets“, in Prebish – Baumann (eds.), *Westward Dharma*, s. 51–65. K diskuzi o odlišných vymezeních podvojnosti buddhismu na Západě srov. Paul David Numrich, „Two Buddhisms Further Considered“, *Contemporary Buddhism* 4/1 (2003), s. 55–78.

⁴⁹⁷ Viz Baumann, „Protective Amulets“, s. 51–65.

Kdybychom měli modernistický buddhismus stručně charakterizovat, do popředí vystupují následující body: 1) Modernistickému buddhismu se do velké míry podařilo demokratizovat institucionální struktury podle západního modelu. 2) Většinu jeho učitelů na rozdíl od tradičního buddhismu tvoří mniši, ale laici. 3) Učitelé i běžní praktikující dharmy se věnují zejména meditaci, která je v tradičním buddhismu rezervována především pro mnichy. 4) Na meditaci se často zdůrazňuje hluboký blahodárný vliv pro praktikujícího. 5) Rituální a devocionální praxe tradičního buddhismu je často potlačena do pozadí, stejně jako lidové náboženské představy a tradiční kosmologické koncepce. 6) Podle své modernistické interpretace je buddhismus charakteristický svým důrazem na empirii, pragmatismus a osobní zkušenost, a výborně tak vyhovuje moderním nárokům na individuální spirituální cestu nezávislou na afilaci s náboženskými institucemi. 7) Modernistický buddhismus je na rozdíl od tradičního buddhismu programově ekumenický. Tento ekumenismus zahrnuje jak vztahy mezi rozličnými směry v rámci buddhismu, tak i postoje většiny na Západě působících buddhistických učitelů vůči ostatním náboženstvím. V USA lze intra-buddhistický ekumenismus stopovat k japonským internačním táborech v době druhé světové války,⁴⁹⁸ ale své plné vyjádření získal v průběhu šedesátých let díky ekumenickému étosu amerických konvertitů a sympatizantů. 8) Eklektický vztah k různým směrům buddhismu, které by se v zemích svého původu nikdy neselektovaly, do velké míry určuje otevřený charakter západního buddhismu. 9) Lokalizace těžiště náboženství do spirituality charakteristická pro spirituální hledače šedesátých let, z nichž mnozí se v USA později etablovali jako významní buddhističtí učitelé, vtiskla západnímu buddhismu charakter nábožensky otevřené a pluralistické ideologie, která automaticky předpokládá stejnou autonomní dimenzi v ostatních tradičních náboženstvích přítomných v globální náboženské kultuře. Buddhismus si tak nevynucoval, aby se ti, kdo ho praktikují, vzdali vazeb ke svým původním náboženským tradicím.⁴⁹⁹ 10) Na rozdíl od tradičního buddhismu klade modernistický buddhismus velký důraz na genderovou rovnost. Ta se týká jak stoupenců a sympatizantů, tak i lidí zastávajících vůdčí role (*leaders*). Právě snaha o genderovou rovnost činí buddhismus na Západě velmi atraktivním pro

⁴⁹⁸ Duncan Ryūken Williams, „Camp Dharma: Japanese-American Buddhist Identity and the Internment Experience of World War II“, in Prebish – Bauman, *Westward Dharma*, s. 191–200.

⁴⁹⁹ Nejedná se pouze o moderní jev. Účast na jiných náboženských rituálech je běžnou praxí tradičního asijského buddhismu. Viz Paul Williams – Anthony Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition* (Londýn, New York: Routledge, 2000), s. 3.

ženy.⁵⁰⁰ 11) Dobře se do něj integrují i sexuální menšiny,⁵⁰¹ k čemuž notně přispělo i počáteční spojení buddhismu s americkou kontrakulturou. Poválečné tíhnutí k buddhismu bylo obzvláště v USA spíše výrazem kulturního protestu proti tzv. židovsko-křesťanskému dědictví a podobně jako drogové experimenty⁵⁰² bylo jakousi náboženskou a společenskou subverzí a symbolem náboženského a kulturního disidentství. Buddhismus v něm představoval jednu z podob Orientu, jehož idealizace navázala na dědictví 19. a první poloviny 20. století, a byla značně posílena krizí hodnot, kterou západní společnost prožila v souvislosti se dvěma světovými válkami.⁵⁰³

Během svého vývoje na Západě si buddhismus získal svoji vlastní tvář, která zrcadlí myšlenková hnutí a problémy spjaté s vývojem západní společnosti. Z pohledu západní společnosti 21. století se vyrovnává s otázkami, které buddhismus ve svých starších domovských zemích řešil poměrně tradičním způsobem. Role žen, vztah individua vůči autoritě, role náboženství ve společnosti, sexuální menšiny, reakce na vnitro-buddhistickou a náboženskou diverzitu, sociální aktivita a mnohé další otázky jsou většinou západních buddhistů interpretovány v kontextu jejich vlastní kulturní tradice. Západní buddhismus v mnoha směrech vychází vstříc humanistickému obrazu o podobě moderního náboženství. Pro něj je charakteristický důraz na autonomii jedince vůči institucionalizovanému náboženství, snaha o nehierarchické instituce, rovnostářský duch, osobní prožívání náboženství, nedogmaticčnost, soustředění na praxi a pragmatičnost. To vše dobře vyhovuje potřebám těch, kteří touží po spiritualitě a zároveň cítí nedůvěru k náboženským institucím. Zároveň však reprezentuje tradiční náboženství, což mu dodává punc autenticity. Západní buddhismus velmi dobře souzní s většinou principů sekularizované společnosti, a velmi snadno se tak může stát jednou ze složek identity člověka, který se cítí kulturně, ale i nábožensky, svázán s křesťanstvím či judaismem.

Jednou z klíčových otázek spojených s fenoménem JUBU jsou témata identifikace, afiliace a identity v modernistickém buddhismu na Západě. U každé z nich můžeme konstatovat významnou anomálii ve srovnání s křesťanstvím či judaismem. Vedle problémů při snaze najít vhodná kritéria pro označení buddhistů na Západě je zde i neochota mnohých dlouholetých praktikujících se s buddhismem identifikovat. Počáteční pokusy o sčítání „západních buddhistů“

⁵⁰⁰ Těch bylo obzvláště v hlavní vlně nárůstu buddhismu na Západě mezi konvertity zřetelně více než mužů. Viz James William Coleman, „The New Buddhism: Some Empirical Findings“, in Duncan Ryuken Williams – Christopher S. Queen (eds.): *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship* (Londýn: RoutledgeCurzon Press, 1999), s. 94.

⁵⁰¹ Richard Huges Seager, *Buddhism in America* (New York: Columbia University Press, 1999), s. 194.

⁵⁰² Drogové experimenty se svým způsobem podílely na „amerikanizaci dharmy“. Viz Seager, *Buddhism in America*, s. 43.

⁵⁰³ Viz Obadia, *Shalom Bouddha!*, s. 64, pozn. 2.

vystřídaly studie mapující smysluplnost takového počínání v situaci, kdy neexistuje kulturní identifikace s buddhismem a vnější kritéria mohou být nastavena velmi arbitrárně. Již na konci devadesátých let mluví Kenneth K. Tanaka o „rozptýlené příslušnosti“⁵⁰⁴ a Duncan Ryuken Williams o „sympatizantech“ nebo „night-stand Buddhists“ a popisuje identitu západních buddhistů jako „mnohovrstevnou náboženskou identitu v přechodu“.⁵⁰⁵ James William Coleman dává v kontextu diskuze o neochotě se s buddhismem identifikovat přednost označení různě širokých „okruhů angažovanosti“.⁵⁰⁶ Ochota se s buddhismem identifikovat je velmi nízká i mezi dlouholetými praktikujícími. Ve výzkumu, který prováděl James W. Coleman v USA, označení „buddhista“ odmítala jedna třetina dlouholetých praktikujících spojených s konkrétními buddhistickými centry,⁵⁰⁷ výzkum Christiny Rocha v Brazílii ukazoval na více než polovinu⁵⁰⁸ a výzkum Josefa Losse v Izraeli dokonce uvádí, že 89,9 % izraelských praktikujících dharmy se odmítá identifikovat jako buddhisté, nebo jako „židovští buddhisté.“⁵⁰⁹ Stejná neochota identifikovat se s buddhismem existuje i mezi lidmi kombinujícími aspekty buddhismu a judaismu v USA.⁵¹⁰ Je důležité, že obraz buddhismu jako nenáboženské životní filosofie je jeho stoupenci z řad asijských učitelů i západních konvertitů a sympatizantů vytvářen od počátků jeho sebe prezentace na Západě na konci 19. století. Takové pojetí buddhismu je otevřené i pro lidi, kteří se nechtějí vzdát všech kulturních a náboženských vazeb k náboženskému prostředí, z něhož vzešli. Oprávněnost statusu buddhismu jako náboženství je napadána hned z několika táborů a má v evropském myšlení již více než stopadesátiletou tradici, která v současnějších podobách přináší stále nové argumenty. Na jedné straně zde byl počáteční kontext šíření buddhismu jako kulturní a ideové opozice vůči zastaralosti a zaostalosti křesťanství i judaismu v evropské společnosti 19. a počátku 20. století. Jak jsme viděli v předcházející kapitole, buddhismus – či jeho rekonstruovaná „původní“ podoba – byl spojencem evropských kritiků náboženství a byl prezentován jako v podstatě nábožensky neutrální životní filosofie. Další typ neochoty označovat

⁵⁰⁴ Kenneth K. Tanaka, „Epilogue“, in Charles S. Prebish – Kenneth K. Tanaka (eds.), *The Faces of Buddhism in America* (Berkeley: University of California Press, 1998), s. 297.

⁵⁰⁵ Williams – Queen (eds.), *American Buddhism*, s. xxxi.

⁵⁰⁶ Coleman, *The New Buddhism*, s. 184–191.

⁵⁰⁷ Tamtéž.

⁵⁰⁸ Christina Rocha, *Zen in Brazil: The Quest for Cosmopolitan Modernity* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006), s. 112–13.

⁵⁰⁹ Joseph Loss, „Buddha-Dhamma in Israel. Explicit Non-Religious and Implicit Non-Secular Localization of Religion“, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 13/4 (2010), s. 88.

⁵¹⁰ Nicole Heather Libin, *The Choosing People: Constructing Jewish Buddhist Identity in America* (disertace, University of Calgary, 2010), s. 208.

buddhismus jako náboženství se později týkal jeho modernistických podob, které byly často klasifikovány jako neautentické. Důsledně nenáboženskou interpretaci buddhismu zastával mimo jiné i Satya Narayan Goenka (1924–2013), který se významně podepsal na podobě vipassány v USA i Evropě.⁵¹¹ Vedle dědictví těchto dvou přístupů zde existuje relevantní akademická diskuze o adekvátnosti aplikace termínu „náboženství“ na tzv. východní náboženství, a v nejzazších případech dokonce na všechna náboženství s výjimkou křesťanství, které stálo jako model pro pojem náboženství v moderním slova smyslu.⁵¹² Někteří stoupcí moderních podob buddhismu na Západě spatřují v identifikaci s buddhismem známku lpění na identitě, která do autentické praxe Buddhova učení nepatří.⁵¹³ U lidí, kteří kombinují buddhistickou praxi s jinou náboženskou cestou, nejčastěji s judaismem či křesťanstvím, hraje argument o nenáboženskosti buddhismu apologetickou roli – obzvláště vnímají-li u těchto náboženství exkluzivistický nárok, pak interpretace buddhismu jako filosofie, psychologie či terapeutické praxe redukuje při jeho spojení s judaismem a křesťanstvím náboženskou tenzi. Přitažlivost buddhismu na Západě vyvěrá i z jeho podvojnosti.⁵¹⁴ Buddhismus je prezentován zároveň jako autentické historické náboženství, ale i jako moderní „duchovní cesta“, „spiritualita“,⁵¹⁵ „životní filosofie“, „věda o mysli“, která je prostá většiny znaků, jež náboženství jako fenomén v moderní společnosti kompromitují.

3.3. Fenomén „Jewish Buddhists“

Uplynulo již necelých třicet let od doby, kdy do severoindické Dharamsaly, exilového sídla 14. dalajlámy Tändzina Gjamccho, přijela návštěva osmi židovských delegátů – rabínů různých denominací a dalších židovských intelektuálů. Průběh intenzivního týdenního setkávání záhy

⁵¹¹ Seager, *Buddhism in America*, s. 146–151.

⁵¹² Viz S. N. Balagangadhara, *The Heathen in his Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion* (Leiden: Brill, 1994); Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (New York: Oxford University Press, 2000); Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003); Štěpán Lisý, „Preliminary Remarks for the Comparative Study of Mysticism“, *Communio viatorum* 54/1 (2012), s. 88–107.

⁵¹³ Coleman, *The New Buddhism*, s. 184–191.

⁵¹⁴ Obadia, *Shalom Bouddha!*, s. 29.

⁵¹⁵ Termín „spiritualita“, jak je používán v této práci, ve svém širším vymezení odkazuje k jeho postmoderní (či pozdně moderní) interpretaci přicházející v posledních desetiletích 20. století v souvislosti s New Age kulturou. Opírá se o definici Wadea Clarka Roofa, která zahrnuje čtyři klíčová témata: 1) zdroj hodnot a významu, který přesahuje individuum, 2) způsob porozumění světu, 3) vědomí „vnitřního já“ (*inner self*) a 4) osobnostní integraci. Viz Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), s. 35. Relevantní kritiku akademických snah lokalizovat kategorii spirituality v souřadnicích „náboženství“ a „sekularity“ přináší Boaz Hus, „Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular“, *Journal of Contemporary Religion* 29/1, s. 47–60.

zpopularizovala kniha Rodgera Kamenetze *The Jew in the Lotus*,⁵¹⁶ která se od té doby dočkala bezmála čtyřiceti vydání. Kniha vedle popisu tohoto zajímavého setkání přináší i autorovu reflexi neobvykle vysoké přitažlivosti buddhismu pro americké Židy. V době, kdy Kamenetz svou knihu psal, nebyl tento jev žádnou novinkou, pozornější američtí Židé si jej začali všimnout již od šedesátých let 20. století. Pro mnohé Židy angažované v amerických židovských náboženských institucích znamenal odliv spirituálně silně motivovaných jedinců a pro mnohé židovské rodiče představovala návštěva buddhistických center strach z propadnutí nebezpečným náboženským kultům.⁵¹⁷ Byla to však právě jeho kniha, která v širší míře odstartovala diskuzi o fenoménu tzv. JUBU, neboli „židovských buddhistech“. V průběhu posledních tří desetiletí se tato diskuze pomalu dostává za hranice interního židovského tématu, o němž se mluví a píše zejména na populární úrovni, a stala se i součástí akademické diskuze.⁵¹⁸ Ta je však stále velmi nepřehledná. Částečně je tomu tak proto, že pod označení „židovští buddhisté“ se konvenčně zahrnují jevy představující odlišné způsoby propojení židovství a buddhismu, ale částečně i proto, že každá snaha o kategorizaci čelí komplexní problematice židovské i buddhistické identity. Mira Niculescu také správně kritizuje to, že je na tento jev nahlíženo ze synchronního hlediska, a snaží se o vnesení diachronního

⁵¹⁶ Rodger Kamenetz, *The Jew in the lotus: a poet's rediscovery of Jewish identity in Buddhist India* (San Francisco: Harper, 1994).

⁵¹⁷ Niculescu, „JUBUs Are Not What They Used to Be. A Call for a Diachronic Study of the Phenomenon of the Jewish Buddhists“, *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* 23 (2017), s. 154–155.

⁵¹⁸ Většina akademické literatury k tomuto fenoménu je zatím stále v člancích a nepublikovaných disertacích. První odbornou publikací, která k tématu přistupovala z perspektivy psychologie náboženství, byla kniha Judith Linzer, *Torah and Dharma: Jewish seekers in Eastern religions* (Northvale, N. J.: J. Aronson, 1996). Tématu se v současnosti dlouhodobě věnují Mira Niculescu a Emily Sigalow, obě z perspektivy sociologie náboženství. Disertace Miry Niculescu nebyla v době psaní této práce dostupná. Niculescu však hojně publikuje a velká část materiálu je dostupná v jejích odborných člancích. Disertace Emily Sigalow nazvaná *The JUBUs: the encounter between Judaism and Buddhism in America* [Brandeis University, 2015] dobře kontextualizuje JUBU jako americký jev. V době odevzdání této práce Sigalow publikovala svou disertaci pod názvem *American JewBu: Jews, Buddhists, and Religious Change* (Princeton, Oxford: Princeton University Press 2019). Donedávna byla jedinou akademickou monografií již zmiňovaná kniha francouzského antropologa náboženství Lionela Obadii, *Shalom Bouddha!: Judaïsme et bouddhisme, une rencontre inattendue* (Paris: Berg international, 2015). Na monografii však Obadiova kniha postrádá pro toto téma tolik potřebnou sociologickou perspektivu a místy obsahuje zjevné omyly, které ukazují na opomenutí celé škály materiálů. Viz např. Obadia, *Shalom Bouddha!*, s. 63 a 72. Jako soubor esejů na téma JUBU však přináší mnoho velmi důležitých zamyšlení nad otázkami týkajícími se způsobů konceptualizace tohoto jevu. Cenný materiál v podobě kvalitativních výzkumů přináší disertace Nicole Heather Libin, *The Choosing People: Constructing Jewish Buddhist Identity in America* (University of Ottawa, 2010), a již zmiňovaná disertace Daniela Stamblera, *Blades of Grass in Sidewalk Cracks: A narrative study of Jewish Buddhist teachers* (Telavivská univerzita, 2004).

přístupu.⁵¹⁹ V diskuzi o JUBU se mísí snaha o akademickou definici se sebeidentifikací a s jakousi setrvačností tohoto termínu v současné židovské kultuře, která celý fenomén zpopularizovala. V posledních patnácti letech bylo věnováno několik obsáhlých disertací, dvě monografie a řada odborných článků historii tohoto fenoménu, dlouhé řadě osobností s ním spojených, příčinám jeho vzniku a jeho kontextualizaci v rámci nových náboženských hnutí i americké náboženské scény. Studie se zabývají touto problematikou též v rámci výzkumu současné židovské spirituality nebo židovské identity. Informace v nich obsažené se v mnohém překrývají a nepovažuji za nutné je zde opakovat s výjimkou několika úvodních obecných informací. V této části se zaměříme pouze na důsledky tohoto fenoménu pro obraz buddhismu v judaismu a pro jeho roli v židovském náboženském životě.

3.3.1. Kdo jsou JUBU

Nejčastěji jsou slovem JUBU označováni lidé, kteří praktikují buddhismus a z rodinného prostředí si přinesli úzkou vazbu na židovskou kulturu i náboženství. V životě těchto lidí hraje důležitou roli židovské společenství (přátelé, partneři, rodina), včetně oslav židovských svátků a prožívání významných životních okamžiků. Toto označení se často objevuje nehledě na vlastní identitu zúčastněných a může hraničit s nucenou identitou.⁵²⁰

Tito lidé však tvoří velmi diferenciovanou skupinu, jejímž společným jmenovatelem je pouze fakt, že součástí jejich identity je vztah k židovství i k buddhismu zároveň. O většině z nich platí, že se většinou v nějakém smyslu považují za Židy, ale již se nemusí nutně považovat za buddhisty. Jak však bylo popsáno výše, neochota identifikovat se s buddhismem je jednou z charakteristik moderního západního buddhismu u praktikujících neasijského původu. Stejně tak se někteří lidé, jejichž jména se v tomto kontextu běžně objevují, i přes svou intenzivní angažovanost v židovsko-buddhistickém dialogu, otázkách spojených s holocaustem, Izraelem a izraelsko-palestinským konfliktem brání tomu, aby jim bylo neustále připomínáno jejich židovství.⁵²¹ Dokonce i zdánlivě tak „učebnicoví“ JUBU mají proti tomuto termínu výhrady, protože za ním cítí nedostatečné uznání obou identit v jejich plnosti.⁵²² Lionel Obadia dle mého mínění správně poznamenává, že JUBU jsou primárně lingvistickou kategorií a až poté kategorií

⁵¹⁹ Niculescu, „JUBUs Are Not What They Used to Be“, s. 149–162.

⁵²⁰ Thubten Chodron, „In the Land of Identities“, <https://thubtenchodron.org/2011/06/healing-israel-jewish/> (Navštíveno 2. 3. 2018).

⁵²¹ Tamtéž.

⁵²² Viz S. Boorstein v rozhovoru s M. Niculescu. In Niculescu, „JUBUs Are Not What They Used to Be“, s. 158.

společenskou.⁵²³ Jinými slovy, tato kategorie spíše než popis takto se identifikující konkrétní skupiny lidí představuje kulturně-náboženský koncept, který zahrnuje široké spektrum relevance židovství a buddhismu, a je tak spíše podkategorií diskuze o židovské identitě.

Co se týče snahy o kvantifikaci etnických Židů praktikujících buddhismus, prakticky neexistují výzkumy přinášející spolehlivé informace a většina článků na toto téma stále cituje literaturu z druhé poloviny devadesátých let 20. století. V ní se objevují skutečné kvantitativní výzkumy, které jsou však omezené lokálně i počtem tazatelů, a jejich výpovědní hodnota proto musí být hodnocena pouze s velkou opatrností.⁵²⁴ Zároveň však existuje mnoho odkazů v populární literatuře, které na základě vlastního působení autorů ve světě amerického buddhismu zachycují významnou židovskou přítomnost v buddhistických centrech, jak mezi laickými praktikujícími, tak obzvláště mezi učiteli.⁵²⁵ Uváděný počet buddhistů, u něhož je možné mluvit o nějaké vazbě k židovství, se většinou pohybuje někde mezi 16 a 30 %.⁵²⁶

3.3.2. Proč právě Židé?

Odpovědi na otázku po příčinách nepoměrně vyšší přítomnosti etnických Židů v generaci západních buddhistů sedmdesátých, osmdesátých a devadesátých let krouží kolem několika témat.⁵²⁷ Prvním je sociální pozadí amerického buddhismu. Sympatizanti a konvertité se v USA nejvíce rekrutovali z vyšších středních vrstev, kam se v druhé polovině 20. století přesunula i velká část amerických Židů. Tento fakt výrazně zvyšoval pravděpodobnost, že zájemce o buddhismus

⁵²³ Obadia, *Shalom Bouddha!*, s. 18.

⁵²⁴ Jedná se o již zmiňované práce Nicole Heather Libin, Daniela Stamblera a Emily Sigalow.

⁵²⁵ Viz Niculescu, „JUBUs Are Not What They Used to Be“, s. 153. Viz také Linzer, *Torah and Dharma: Jewish seekers in Eastern religions*, s. 277–288.

⁵²⁶ Obadia, *Shalom Bouddha!*, s. 20. Obadia upozorňuje na fakt, že mezi samotnými americkými Židy je tento počet velmi zveličován. K důvodům zveličování počtů JUBU v americkém judaismu a v amerických médiích viz Obadia, *Shalom Bouddha!*, s. 18–22. Nehledě na fakt, že Obadia nepřináší žádné nové statistiky, je jeho tvrzení o častém zveličování počtu JUBU více než pravděpodobné. Např. Brenda Shoshanna uvádí: „There are an estimated 1 million Jewish Buddhists in the United States today (‘JuBus,’ as they are often called) a number which is rapidly growing.“ Viz Brenda Shoshanna, *Jewish Dharma* (New York: Da Capo Lifelong, 2008), s. 1.

⁵²⁷ Pro detailní výčty těchto témat a jejich zdůvodnění u jednotlivých autorů viz Coleman, *The New Buddhism*, s. 206; Jonatan Gez, „The Phenomenon of Jewish Buddhists in Light of the History of Jewish Suffering“, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15/1 (2011), s. 44–68; Obadia, *Shalom Bouddha!*, s. 28–31; Mira Niculescu, „Find Your Inner God and Breathe’ Buddhism, Popular Culture, and Contemporary Metamorphoses in American Judaism“, in François Gauthier – Tuomas Matikarten (eds.), *Religion in a Neoliberal Age* (Londýn: Ashgate, 2012), s. 91–108; Libin, *The Choosing People: Constructing Jewish Buddhist Identity in America*, s. 223–228; Sigalow, *The JUBUs: The Encounter between Judaism and Buddhism in America*, kap. 3, s. 71–105.

bude shodou okolností také Žid. Druhým tématem je sekularizace a krize poválečného amerického judaismu, který se příliš soustředil na židovské instituce a nedokázal nabídnout hlubokou osobní spiritualitu.⁵²⁸ Obzvláště pak spiritualitu zdůrazňující svobodnou volbu před povinností a tichou introspekci před všudypřítomným slovem. Odliv Židů od judaismu zde byl přítomen bez ohledu na přitažlivost buddhismu. V poválečných letech čelí americká židovská komunita v důsledku úporné snahy o zachování židovských institucí rostoucímu náboženskému nezájmu svých členů. Ti často v reformním a konzervativním judaismu nebyli schopni nalézt stejnou spirituální svěžest, kterou nabízela nová náboženství spojená s kontrakulturou, zejména pak buddhismus. Mnozí Židé uvádějí jako významný faktor pro volbu buddhismu motiv utrpení, obzvláště v souvislosti s holocaustem. V každodenní buddhistické praxi, jejímž cílem je nahlédnutí příčin utrpení a vize cesty jeho vyhasnutí, nacházelo mnoho Židů způsob, jak se s otázkou utrpení osobně vypořádat a zároveň neztratit spojení s jedním velmi důležitým aspektem, který určuje židovskou identitu nehledě na míru identifikace s judaismem. Toto téma je jedním z klíčových mezi respondenty již zmíněné Judith Linzer. Mezi ty, kdo v posledních několika letech v souvislosti s fenoménem JUBU vyzdvihují témata utrpení a holocaustu, patří především Jonatan Gez, který označuje židovskou angažovanost v buddhismu jako „post-holokaustovou“ terapii.⁵²⁹ Pro vznik fenoménu židovských buddhistů byla velmi významná legitimita, kterou mu dávalo hnutí Jewish Renewal, jehož vůdčími hlasy byli zejména rabíni Arthur Waskow, Zalman Schachter-Shalomi,⁵³⁰ Arthur Green a Michael Lerner. Toto hnutí se od počátku definovalo jako nábožensky pluralistické a jeho ústřední představitel rabín Zalman Schachter-Shalomi experimentoval pod vlivem kultury New Age⁵³¹ s propojováním judaismu a východních meditačních technik. Často artikulovaným důvodem pro hledání spirituality v buddhismu byla její absence v judaismu. Ten byl často chápán v čistě společenských souřadnicích a málokdo připouštěl možnost, že by judaismus mohl v tomto směru něco nabídnout. Schachter-Shalomi a ostatní proponenti Havura Movement, z něhož se později vyvinulo hnutí Jewish Renewal, sehráli důležitou roli v tom, že dokázali vytvořit židovskou spiritualitu atraktivní pro spirituální hledače poslední třetiny 20. století. Ve chvíli, kdy buddhisté

⁵²⁸ Linzer, *Torah and Dharma*, s. 157–160.

⁵²⁹ Viz Gez, „The Phenomenon of Jewish Buddhists in Light of the History of Jewish Suffering“, s. 59–60; Stambler, *Blades of Grass in Sidewalk Cracks*, kap. 6, „Suffering as a path“, s. 163–181.

⁵³⁰ Jméno Shalomi přijal rabín Zalman Schachter v osmdesátých letech jako deklaraci touhy po míru v Izraeli i ve světě. V průběhu této práce, obzvláště v textech z doby předcházející tomuto období, budeme používat i jeho původní jméno Schachter.

⁵³¹ K přesnějšímu vymezení vztahu hnutí New Age a Schachtera-Shalomiho viz Marie-Josée Posen, „Beyond New Age: Jewish Renewal's Reconstruction of Theological Meaning in the Teachings of Rabbi Z. Schachter-Shalomi“, *Jewish Culture and History* 8/3 (2006), s. 87–112.

z řad etnických Židů viděli, že je dostupná židovská spiritualita, která je univerzalistická a nese prvky kontrakultury, začali se o ni přirozeně zajímat. Vlivem atmosféry hlubinného náboženského pluralismu se pak někteří z nich začali hlásit k oběma identitám i v náboženském slova smyslu.

Téma, které mezi autory zabývajícími se fenoménem JUBU téměř bez výjimky chybí, je role, již v jeho formování sehrála diskuze o dvojí náboženské identitě či dvojí náboženské příslušnosti v křesťanství v návaznosti na teologii náboženského pluralismu. Ta je spojená s působením Johna Hicka, Wilfreda Cantwella Smitha, Leonarda Swidlera, Paula Knittera nebo Jacquese Dupuise, abychom jmenovali alespoň některé představitele tohoto směru.⁵³² Ačkoli náboženský pluralismus se primárně utvářel v křesťanství, jeho vliv brzy zasáhl i judaismus a hnutí Jewish Renewal se k němu od počátku programově hlásilo.⁵³³ Je až zarážející, jak malá pozornost je mezi akademiky zkoumajícími fenomén JUBU věnována faktu, že tematizace současného pobývání v symbolickém světě křesťanství a buddhismu přišla mnohem dříve než v případě judaismu a buddhismu.⁵³⁴ Mnohé aktivity se rozvíjely v rámci étosu mezináboženského dialogu, který přišel v souvislosti s druhým vatikánským koncilem. Připomeňme jména jako Hugo Lassalle, Heinrich Dumoulin, Karlfried Graf von Dürckheim, Ruben Habito, Robert Kennedy, Robert Aitken, Thomas Merton, Aloisius Pieris, Raymundo Panikkar, Kadowaki Kakichi, Peter C. Phan,

⁵³² Pro stručný přehled křesťanské teologie náboženského pluralismu viz Pavel Hošek, *Na cestě k dialogu: Křesťanská víra v pluralitě náboženství* (Praha: Cesta domů, 2005).

⁵³³ Viz Lubarsky, „Deep Religious Pluralism and Contemporary Jewish Thought“, s. 122–126. Pro naše účely je důležité zmínit, že teologie náboženského pluralismu je charakteristická svou specifickou náboženskou epistemologií, jež definuje i samotný koncept náboženství. Terrence Merrigan ji shrnuje do čtyř bodů: 1) Teleologická nebo evoluční vize nabývání náboženského poznání, podle níž se všechna světová náboženství podílejí na společné snaze identifikovat kontury nejzazšího náboženského Objektu (v Hickově terminologii „Real“). 2) Pojetí náboženství jako kulturně determinovaného fenoménu. 3) Pragmatické pojetí náboženství a důraz na praxi. 4) Polarizační pojetí pravdy, podle něhož jsou všechna náboženství, která vstupují do procesu konstrukce náboženského smyslu, chápána jako komplementární. Viz Terrence Merrigan, „Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions“, *Theological Studies* 58/4 (1997), s. 686–707.

⁵³⁴ Pro diskuzi o symbióze buddhismu s křesťanstvím viz Rose Drew, *Buddhist and Christian?: An exploration of dual belonging* (Londýn, New York: Routledge, 2011); Denis Gira – Jacques Scheuer (eds.), *Vivre de Plusieurs Religions: Promesse ou Illusion?* (Paris: Les Éditions l'Atelier, 2000); Catherine Cornille (ed.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity* (New York: Orbis 2002); táž, „Double Religious Belonging: Aspects and Questions“, *Buddhist-Christian Studies* 23 (2003), s. 43–49; Peter C. Phan, „Multiple Religious Belonging: Challenges and Opportunities for Theology and Church“, *Theological Studies* 64/3 (2003), s. 495–519; Duane R. Bidwell, „Practicing the Religious Self: Buddhist-Christian Identity as Social Artifact“, *Buddhist-Christian Studies* 28 (2008), s. 3–12; Gideon Goosen, „An Empirical Study of Dual Religious Belonging“, *Journal of Empirical Theology* 20 (2007), s. 159–178; Henry N. Smith, „Beyond Dual Religious Belonging: Roger Corless and Explorations in Buddhist-Christian Identity“, *Buddhist-Christian Studies* 17 (1997), s. 161–177.

John P. Keenan aj.⁵³⁵ Vedle nich zde existovali významní křesťanští teologové jako Henry Le Saux, Bede Griffiths, již zmiňovaný Raymundo Panikkar nebo Michael Amalados, kteří v těchto letech stejnou otázku řešili v případě křesťanství a hinduismu. Zalman Schachter-Shalomi o mnohých z těchto osobností dobře věděl a s některými křesťanskými teology, kteří se touto problematikou zabývali, ho pojila osobní přátelství a institucionální vazby.⁵³⁶ V této práci není prostor se touto otázkou zabývat, ale studie o míře vlivu tohoto fenoménu v křesťanství na vyvíjející se sebek porozumění židovských buddhistů by mohla postavit celý fenomén do jiného světla a lépe jej kontextualizovat nejen v rámci převládající sociologické perspektivy, ale i v rámci teologických trendů druhé poloviny 20. století.

3.3.3. Vnitřní diferenciaci JUBU

Mezi hrstkou akademiků, kteří se tématem JUBU zabývají, nacházíme několik modelů, jak komplexnost židovsko-buddhistického prolínání systematizovat. Obadia vytyčuje tři modely,⁵³⁷ v nichž se objevuje kombinace židovství a buddhismu. Pro první z nich je charakteristická *horizontální diferenciaci*. Židovství představuje především kulturu, která si nenárokují loajalitu s konkrétními náboženskými představami, zatímco buddhismus představuje vlastní spiritualitu, která nese minimální „zátěž“, jež by mohla být chápána jako náboženská. Takto mohou existovat vedle sebe a komplementárně se doplňují, aniž by docházelo k náboženskému konfliktu. Druhý model se vyznačuje *vertikální diferenciací* a židovská identita zde spočívá ve vědomí židovské etnicity a sdílené národní historie, „židovských kořenů“. Třetí model označuje za *syntézu*, ve které mizí náboženská integrita obou tradic a dochází k syntéze, která podřizuje obě tradice vyšší logice, a vytváří tak koherentní systém, který obě jednotlivé tradice přesahuje.

⁵³⁵ Historii tohoto fenoménu se podrobně věnuje kniha Rose Drew zmíněná v předchozí poznámce.

⁵³⁶ Zalman Schachter působil na Naropa Institute (později Naropa University) počínaje druhým rokem jeho existence v roce 1975 až do roku 2004 a byl jeho prvním přednášejícím na téma židovské mystiky. V této době působili na Naropa Institute např. Kobun Chino Roshi, Allen Ginsberg, Chögyam Trungpa, Anne Waldman, Ram Dass, Gary Snyder, Herbert Guenther, Joan Halifax, John Cage nebo Gregory Bateson. Hluboké přátelství ho pojilo s Allenem Ginsbergem, který sehrál ústřední roli v propojení židovství i buddhismu s americkou kontrakulturou. Viz Yaakov Ariel, „A New Kind of Jew: Allen Ginsberg and Asian Spirituality“, *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* 23 (2017), s. 133–148. Unikátním svědectvím je zachovaná korespondence Zalmana Schachtera s Thomasem Mertonom v archivu *The Thomas Merton Center* na Bellarmine University čítající třicet devět dopisů z let 1960 až 1983.

⁵³⁷ Obadia, *Shalom Bouddha!*, s. 89.

Velmi podobné typologie přinášejí nezávisle na sobě i Emily Sigalov a Mira Niculescu,⁵³⁸ které pracují s kombinací třech fenoménů: identitou, systémem náboženských představ (*belief system* nebo *belief*) a praxí. Podle Niculescu je pro první typ charakteristická kombinace zděděné kulturní židovské identity na jedné straně a buddhistické praxe a teorie jako zvolené cesty. Tito lidé se angažují více v buddhismu. Pro druhý typ je charakteristická hybridita mezi oběma symbolickými rámci. V tomto případě je možné mluvit o dvojí náboženské identitě, přičemž obě složky jsou vnímány jako navzájem se obohacující a neexkluzivistické. Třetím typem je kombinace, v níž se buddhismus stává subordinovaným judaismu a má pouze instrumentální funkci. Sigalov v tomto ohledu označuje první skupinu jako *Buddhist converts*, druhou skupinu jako *dual-belongers* a třetí skupinu jako *spiritually enriched*.⁵³⁹

Všechny tři modely se pokoušejí vyrovnat s několika problémy, které diskuzi o JUBU komplikují. Na straně židovství se jedná o klasickou otázku po židovské identitě, která je nezávislá na náboženské definici židovství, ale zároveň k ní neztrácí všechny vazby. Vzájemné prostupování kulturní, etnické a náboženské židovské identity nechává na každém jedinci, zda interpretuje jednu a tu samou událost jako primárně náboženskou, nábožensky irelevantní rodinnou tradici, nebo jako záležitost židovské kultury. Jak jsme viděli, nenábožensky je ovšem možné se vztahovat i k buddhismu, který může být snadno prezentován jako nábožensky neutrální „filosofie“ na pomezí psychoterapie a self-help technik. I čistě náboženské vymezení židovství a buddhismu dovoluje odlišné způsoby propojování. Obě náboženské praxe se zde mohou v různé intenzitě komplementárně doplňovat, aniž by nutně vedly k synkretickým prvkům. Člověk může na jedné straně slavit šabat a židovské svátky, jíst košer, podílet se na životě konkrétní židovské komunity a na druhé straně být zároveň v pravidelném kontaktu s buddhistickými učiteli i komunitou, věnovat se meditaci nebo studiu buddhistických textů a číst mnohé aspekty svého života očima buddhistické filosofie. Někdy je však na místě mluvit o náboženské synkrezi, v níž dochází k vědomému kombinování prvků z obou náboženství. Někteří JUBU praktikují konkrétní buddhistické meditace oděni do *talitu* popřípadě s *tfilin*, nebo vědomě používají židovské svátky jako symbolický rámec pro ukotvení buddhistického učení.⁵⁴⁰ Každý se s výzvou, jak žít obě tradice

⁵³⁸ Mira Niculescu, „I the Jew, I the Buddhist“, *CrossCurrents* 62/3 (2012), s. 357; Sigalov, *The JUBUs: the encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 179–184.

⁵³⁹ Sigalov, *The JUBUs: the encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 179–184. Sigalov tak ve své disertaci odmítla svou původní myšlenku vytvořit diferenciovanou terminologii JUBU v podobě 1) Jewish Buddhists 2) Jewish-Buddhists 2) Buddhist Jews. Viz Sigalov, „Jewish Buddhist or Buddhist Jew? An Exploration of Multiple Religious Belonging“, konferenční příspěvek na výročním setkání *American Sociological Association*, 8. 1. 2012, s. 7–8.

⁵⁴⁰ Viz Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhist: On Being a Faithful Jew and a passionate Buddhist* (San Francisco: Harper, 1997), s. 57–58, s. 64–66, s. 79, s. 83, s. 131–132 aj. Celá výše zmiňovaná kniha Brendy Shoshany

současně, vyrovnává trochu jinak, jak o tom svědčí již zmiňované autobiograficky laděné knihy a články Sylvie Boorstein,⁵⁴¹ Brendy Shoshanny, Normana Fischera⁵⁴² nebo Alana Lewa,⁵⁴³ abychom zmínili alespoň některé z nich.

Tyto typologie však spíše než relativně stabilní sociální kategorii označují módy prolínání židovství a buddhismu, které jsou charakteristické svou proměnlivostí a nestálostí. Hranice mezi způsoby prožívání židovství a buddhismu totiž zdaleka nejsou pevné a pro většinu JUBU je charakteristická dlouhodobá obousměrná oscilace mezi židovstvím a buddhismem.⁵⁴⁴ Podle Niculescu prochází nemálo JUBU během svého života podobnými životními etapami, které časově kopírují výše naznačené módy prožívání obou tradic.⁵⁴⁵ Prvním krokem je volba buddhistické praxe, v níž nadále leží těžiště vlastního duchovního života. Někdy znamená tato volba rozchod s judaismem, ale někdy se jedná spíše o osobní veřejně nedeklarovanou cestu, která nemá vliv na často nepatrnou roli, jíž judaismus v dosavadním životě sehrával. Tito lidé jsou mnohem více angažovaní v buddhismu než v judaismu. V průběhu buddhistické praxe jako spirituální cesty přijaté vlastní volbou dochází často k hlubšímu vyrovnávání se se životními problémy a nedorešenými záležitostmi vlastního života, mezi nimiž začne zřetelně vystupovat i židovské dědictví. Smíření se s náboženskými rituály obecně, které přišlo díky setkání s buddhismem, přináší pro některé i smíření s judaismem. Některí z těch, kdo se do této fáze dostali, cítí potřebu

Jewish Dharma se vine po dvou osách, zenu a judaismu, a to v rámci jednotlivých kapitol věnovaných důležitým tématům judaismu paralelně tematizovaných z perspektivy zenu. Autorčino propojování obou náboženství je patrné již z názvů kapitol, mezi nimiž najdeme „Jewish Prayer and the Practice of Zazen“, „Disciplining Yourself: Mitzvot and Mindfulness“, „Calming the Restless Mind: Sabbath and Nondoing“, „Guarding Your Words: Lashon Hara and the Zen Practice of Silence“, „Discovering Yourself: Jewish Identity and Selflessness“ aj. Někdy se přístupy zenu a judaismu komplementárně doplňují, jindy se překrývají a naznačují metodickou i teleologickou afinitu obou náboženství. Každá kapitola je zakončena několika praktickými návodů z perspektivy obou tradic. Její pojetí judaismu je silně ovlivněno chasidismem hnutí Chabad. Poslední lubavičský rebe Menachem Mendel Schneerson (1902–1994) je mnohokrát citován a je první osobou, jíž autorka v úvodu knihy děkuje. Kniha ve svébytné perspektivě představuje základní židovské svátky a okamžiky životního cyklu a shrnuje důležitá etická přikázání. Viz také David B. Myers, „Coming Home Spiritually to More Than One Faith“, *Interreligious Insight* 7/1 (2009), s. 48–56.

⁵⁴¹ Vedle zmiňované knihy *That's Funny, you don't look Buddhists* srov. také Boorstein, „It is a No-Karma Event“, in Harold Kasimow – John P. Keenan – Linda Klepinger Keenan (eds.), *Beside the Still Waters: Jews, Christians, and the Way of the Buddha* (Boston: Wisdom, 2003), s. 21–30.

⁵⁴² Norman Fischer, *Jerusalem Moonlight: An American Zen Teacher Walks the Path of His Ancestors* (San Francisco: Clear Glass Press, 1995).

⁵⁴³ Alan Lew – Sherril Jaffe, *One God Clapping: The Spiritual Path of a Zen Rabbi* (New York: Kodansha International, 1999).

⁵⁴⁴ Niculescu, „I the Jew, I the Buddhist“, s. 356.

⁵⁴⁵ Tamtéž, s. 356–358.

se v judaismu angažovat a následuje snaha o vědomé propojování obou náboženských tradic. Jedni v této fázi i přes vnitřní konflikty způsobené snahou o symbiózu obou náboženství dlouhodobě zůstávají a vnitřní dialog buddhismu s judaismem se stává jejich celoživotní aktivitou. Jiní i tento stav opouštějí a navracejí se plně buď k buddhismu, nebo častěji k judaismu, do něhož přicházejí obohaceni o buddhistické meditační techniky. Na *ba'alej tšuva* navracející se k judaismu z východních náboženství se ve svém výzkumu z hlediska psychologie náboženství zaměřila Judith Linzer, která jeho výsledky publikovala již v roce 1996 v knize *Torah and Dharma*. Mnozí navrátilci k judaismu si svou meditační praxi v nějaké míře udržují, ale mají tendenci zbavit ji jakékoli kulturní a náboženské vazby na buddhismus. Tato snaha je charakteristická zejména pro hnutí „Jewish Mindfulness“ propagující praxi vipassany. Ta se v židovském sociálním i náboženském kontextu v USA vyskytuje již od poloviny devadesátých let 20. století a dnes je rozšířená po celém anglofonním židovském světě včetně Izraele.⁵⁴⁶ I když se nejedná o významně rozšířený jev, je důležité zmínit, že současné obývání symbolických světů judaismu a buddhismu není vázáno na židovskou etnicitu a může se stát životní cestou i pro lidi, jejichž příklon k oběma náboženstvím je dán vlastní volbou.⁵⁴⁷

Jak již bylo zmíněno výše, Niculescu si správně uvědomuje nutnost vnést do diskuze o JUBU diachronní přístup. Ten se netýká jen fází v životě jedince, ale i období v západních společnostech, obzvláště pak v USA, v nichž docházelo k proměně pohledu na buddhismus, ale i k významným proměnám židovské identity.⁵⁴⁸ První fázi podle Niculescu představují sedmdesátá léta, která označuje jako „The Age of Challenging“. Jedná se o období dynamického růstu buddhismu na Západě, kdy si američtí praktikující dharmy z židovských rodin uvědomují, že tvoří významnou skupinu mezi učiteli a vysoké procento mezi laiky. Buddhismus byl v té době vnímán jako hnutí spojené s kontrakulturou. Vedle problému s jeho modloslužebným statusem v očích mnohých rodičů tehdejších JUBU zde byl i problém jejich vnímání buddhismu jako jedné z nebezpečných sekt, před nimiž jejich stoupence zachraňovaly tzv. „Cult clinics“.⁵⁴⁹ Fakt, že buddhismus byl stále v jistých aspektech chápán jako protiklad judaismu, byl pravděpodobně

⁵⁴⁶ K *Jewish Mindfulness* viz podkapitulu 4.5. této práce.

⁵⁴⁷ Vedle případu samotné Miry Niculescu srov. David B. Myers, „Coming Home Spiritually to More Than One Faith“, s. 48–56; Elizabeth Pearce-Glassheim, *Haggadah for Jew and Buddhist: a Passover ritual* (Mill Valley, CA: Modern Haggadah Distribution Co., 2006); Responsum *Central Conference of American Rabbis* nazvané „Practicing Judaism and Buddhism“, § 5752.3, <https://www.ccarnet.org/ccar-responsa/tfn-no-5752-3-123-126/> (Navštíveno 6. 3. 2018). Brenda Shoshanna také uvádí, že její centrum, které pracuje s komplementárním doplňováním judaismu a buddhismu, navštěvují i Nežidé. Viz Shoshanna, *Jewish Dharma*, s. 4.

⁵⁴⁸ Niculescu, „JUBUs Are Not What They Used to Be“, s. 152–160.

⁵⁴⁹ Linzer, *Torah and Dharma*, 13, 145–147.

zároveň jedním z důvodů jeho vysoké přitažlivosti pro mladou generaci amerických Židů.⁵⁵⁰ Jinými slovy, příklon k buddhismu byl efektivním a smysluplným způsobem, jak odmítnout judaismus, který v „generaci spirituálních hledačů“⁵⁵¹ tak jako tak nenabízel atraktivní spiritualitu, ale zároveň umožňoval nevzdávat se ostatních aspektů židovské identity. Buddhismus se objevuje na scéně ve chvíli, kdy pro mnoho budoucích židovských buddhistů relevance judaismu v jejich životě silně slábne. Druhou fází situuje Niculescu do devadesátých let a nazývá ji „The Age of Claiming“. Tato doba pro mnohé znamená přihlášení se k židovské identitě a náboženské tradici, aniž by přitom odmítli buddhismus. Buddhismus v této době v americkém židovském prostředí ztratil svou aureolu náboženského kultu a stal se přijatelnějším. Devadesátá znamenají publikace prvních knih, které tuto zkušenost otevřeně tematizují.⁵⁵² Cestu zpět k judaismu si mnozí z těchto lidí našli právě díky intenzivní buddhistické praxi. Třetí fází umísťuje Niculescu do nového tisíciletí a nazývá ji „The Age of (Re-)claiming“. Buddhistické meditační techniky, zejména vipassana, se v této době v židovském prostředí stávají zcela sociálně přijatelnými. Na rozdíl od situace v sedmdesátých letech se však na počátku nového tisíciletí mnozí JUBU nevzdávají svého židovství, ale chtějí ho prostřednictvím buddhistických meditačních technik a vybraných konceptů buddhistického myšlení spíše obohatit. Tito lidé vytvářejí svébytnou židovskou spiritualitu, která dává vzniknout fenoménům, jako je „Jewish Meditation“ a „Jewish Mindfulness“. Bylo-li v první fázi židovství popřeno, v této fázi je to spíše buddhistická identita, u níž dochází k významnému oslabení.⁵⁵³

⁵⁵⁰ Momentem volby buddhismu jako nereflektovaného odmítnutí judaismu a židovství se zabývá Gez, „The Phenomenon of Jewish Buddhists in Light of the History of Jewish Suffering“, s. 61. Obadia v této souvislosti píše: „Je tedy málo překvapující, že to byl právě obraz jinakosti, který Židé na Západě vůči buddhismu přijali. Neboť ten byl od počátku považován za zdroj náboženské subverze v pojetí Evropy 19. století. Byl vektorem popření hodnot ustavených v Americe na počátku 20. století. Dal pevnou formu vyjádření kontra-kulturní utopie všude na Západě v poválečných letech. A nakonec představuje pokrokovou politickou a spirituální alternativu v současném Státě Izrael poznamenaném násilím.“ Viz Obadia, *Shalom Bouddha!*, s. 137. Viz také Kamenetz, *The Jew in the Lotus*, s. 256: „A strongly identified Jew familiar with Buddhism said, ‘Look, Buddhism is a universalist religion. Its central metaphor is choosing a path that is homeless and walking out in thin air. Judaism is the exact opposite. The home is the central shrine and the heart of all being. When those of us are attracted, is it to Buddhism or do we simply want to leave home?’“

⁵⁵¹ Viz Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation* (San Francisco: Harper, 1994).

⁵⁵² Jedná se o knihy výše zmíněných autorů, jimiž jsou J. Linzer, R. Kamenetz, N. Fischer, S. Boorstein nebo A. Lew.

⁵⁵³ K tomuto tématu viz příslušnou podkapitolu této práce (4.5. Jewish Mindfulness).

3.3.4. Buddhismus jako spiritualita

V následující podkapitole se zaměříme na konstrukci buddhismu, kterou ve svých textech prezentují významné osobnosti spojující prvky obou tradic. Jedná se o literaturu, která vzniká od devadesátých let 20. století až do současnosti, zachycuje však často i zkušenost o generaci starší. Některé z těchto osobností se významnou měrou podílely nejen na formování pohledu na celý fenomén JUBU, ale i na formování veskrze pozitivního obrazu buddhismu v liberální⁵⁵⁴ části židovského náboženského spektra. Mají svůj velký podíl na tom, že buddhistická praxe se v židovských náboženských kruzích stala sociálně přijatelnou a ti, kdo ji provádějí, se tak neodcizují židovskému náboženskému společenství. Tento obraz se v mnohém překrývá s výše načrtnutým obrazem buddhismu v západní kultuře, a proto se zaměříme pouze na dvě témata, která jsou bezprostředně relevantní pro židovské buddhisty.

Jak již bylo řečeno, buddhismus od svých počátků nebyl svými západními interprety často vnímán jako náboženství v pravém slova smyslu, ale jako filosofická či později spirituální cesta nevázaná na své tradiční kulturní obsahy. Při popisu buddhismu a jeho role v životě JUBU je termín „spiritualita“⁵⁵⁵ často zmiňován.⁵⁵⁶ Na rozdíl od judaismu⁵⁵⁷ byl buddhismus představitelem spirituality *par excellence*. Dokázal spirituální zkušenost zprostředkovat a v jejím rámci poskytnout vhodné nástroje pro řešení vnitřních problémů v podobě meditačních technik a teoretických východisek. Vedle toho dokázal vytvořit institucionální prostor pro praxi a do jisté míry i pocit sdílení s komunitou stejně smýšlejících lidí. Buddhismus sliboval duchovní transformaci a nevyžadoval při tom náboženskou sebeidentifikaci a afiliaci. Tento pohled byl podporován i buddhistickými učiteli z Východu, kteří se snažili oslovit západní publikum. Buddhisté z židovských rodin se setkávali s buddhismem v této podobě univerzalistického učení o povaze

⁵⁵⁴ Termín zde neoznačuje liberální judaismus ve smyslu denominace, nýbrž celé židovské náboženské spektrum, od reformy po okrajové proudy moderní ortodoxie, které přijalo moderní étos americké kontrakultury.

⁵⁵⁵ Sigalow stanovuje čtyři znaky, které mají užším způsobem definovat rozumění této kategorii mezi židovskými buddhisty: 1) Performativnost, neboli ústřední význam praxe; 2) univerzalizmus, který vidí ve spiritualitě jakousi nadkonfesní esenci náboženství; 3) její význam pro každodennost a 4) její individuální charakter nevázaný na zděděnou náboženskou tradici. Viz Sigalow, *The JUBUs: The Encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 106–139. Srovnání s křesťanskými buddhisty dle mého mínění nepotvrzuje tyto kategorie jako specifický produkt židovsko-buddhistické symbiózy.

⁵⁵⁶ Sigalow, *The JUBUs: The Encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 113.

⁵⁵⁷ Pocit absence spirituality v judaismu jako důvod odchodu k buddhismu mezi JUBU popisuje Rami Shapiro, *Minjan* (New York: Bell Tower, 1997), s. 64; Kamenetz, *The Jew in the Lotus*, s. 149; Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhist*, s. 11; Linzer, *Torah and Dharma*, s. 139; Sigalow, *The JUBUs: The Encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 124–131.

mysli, o příčinách utrpení a jejich odstranění, které je otevřené pro všechny „spiritual seekers“, aniž by si nárokovalo formální konverzi nebo osvojení nového náboženského symbolického rámce. Byly to zejména zen a vipassana, které si od počátku získávaly největší pozornost amerických Židů, jež se později stali velkými inovátory a „amerikanizátory“ buddhismu.⁵⁵⁸ Pro naše téma je důležité zmínit, že čtyřmi klíčovými osobnostmi pro přenos vipassany do USA byli Sharon Salzberg, Jack Kornfield, Joseph Goldstein a Jacqueline Schwartz, kteří v roce 1975 založili Insight Meditation Society (IMS). Později se jednou z důležitých osobností IMS stala i Sylvia Boorstein.⁵⁵⁹ Z této tradice se rekrutuje velká část osobností kombinujících židovskou a buddhistickou praxi a tvoří jeden ze základů, na němž později vzniklo hnutí propagující tzv. Jewish Mindfulness. Norman Fischer a Bernard Glassman sehráli podobně důležitou roli v americkém zenovém buddhismu.⁵⁶⁰ Možná ve větší míře než u buddhistů vzešlých z křesťanského prostředí se pro ně buddhistická praxe stala katarzním procesem, v němž došlo ke smířování s vlastní rodinnou historií včetně kulturních a náboženských prvků.⁵⁶¹ Bylo to však až povědomí o významně nadproporčním podílu etických Židů na americkém buddhismu, které učinilo diskuzi o buddhismu důležitým interním tématem židovského náboženského světa. Obnovený zájem o identifikaci s judaismem a přijetí židovské náboženské identity prostřednictvím specificky židovské náboženské praxe potom přineslo nové otázky po vzájemném vztahu a kompatibilitě obou dvou náboženství. Potřeba vysvětlit svou zkušenost se časově překrývala s obdobím, kdy v rámci mezináboženského dialogu stále častěji vystupovaly postavy kombinující různými způsoby křesťanství a buddhismus. Fenomén dvojí náboženské participace či dvojí náboženské identity se zdál být vrcholným stupněm náboženského pluralismu, který se proměnil v mezináboženský dialog v samotném jedinci. Osobnosti, které komentovaly své propojování židovství a buddhismu, někdy již známí buddhističtí učitelé, si nacházely mnoho čtenářů, jež prožívali podobné příběhy, v nichž často zaznívá motiv

⁵⁵⁸ Sigalow, *The JUBUs: the encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 14. Stambler uvádí vedle těchto dvou směrů i tibetský buddhismus. Viz Stambler, *Blades of Grass in Sidewalk Cracks*, s. 17. Navzdory tomu, že tibetský buddhismus v USA čítá množství učitelů i praktikujících z židovských rodin, v důsledku jeho svébytných kulturních a etnických vazeb v něm nedošlo k vytvoření srovnatelně inovativních forem buddhismu.

⁵⁵⁹ Nejpodrobněji se genezí IMS a amerického zenového buddhismu ve vztahu k fenoménu JUBU zabývá Sigalow, *The JUBUs: The Encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 53–70. Pro vliv IMS na izraelskou kulturní a náboženskou scénu viz Loss, „Buddha-Dhamma in Israel“, s. 84–105. Pro velmi stručnou mapu izraelské buddhistické scény viz Lionel Obadia, „Buddha in the Promised Land: Outlines of the Buddhist Settlement in Israel“, in Prebish – Baumann (eds.), *Westward Dharma*, s. 177–188. Viz také Seager, *Buddhism in America*, s. 146–151.

⁵⁶⁰ Sigalow, *The JUBUs: The Encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 61–66; Seager, *Buddhism in America*, s. 104–197.

⁵⁶¹ Gez, „The Phenomenon of Jewish Buddhists in Light of the History of Jewish Suffering“, s. 59–60:

nalezení judaismu prostřednictvím buddhistické praxe. Svou zkušenost výmluvně popisuje Sylvia Boorstein:

When I think about the form of Jewish practice that reentered my life I see – or at least I *think*⁵⁶² I see – how they built on each other and how they were inspired by my monastic Buddhist practice. Practicing mindfulness I felt peaceful and happy. Feeling peaceful and happy caused me to say blessings. Saying blessings reminded me of prayers, which I have found comforting as a child, and inspired me to pray again. My meditation experiences, especially those which presented themselves in Scripture imagery, reminded me to read Scripture again. At some point I adjusted my reading schedule to the weekly Torah portion. I am fairly sure, my Shabbat observance is a direct consequence of my monastic practice. [...] Joining a local synagogue came later.⁵⁶³

Boorstein reflektuje, že tento narativ může být zpětnou konstrukcí a že neobsahuje všechny motivy pro její rozhodnutí. Výše zmíněná atmosféra mezináboženského dialogu, vědomí podobného fenoménu v křesťanství, její působení na Naropa University, vliv hnutí Jewish Renewal, přátelství s dalšími lidmi v podobné situaci, obnovený zájem o judaismus a identifikaci s židovstvím u amerických Židů po Šestidenní válce, absorpce impulzů východních náboženství judaismem a vznik nové pluralistické židovské spirituality jistě také sehrály svou roli. Pro naše téma je důležité, že Boorstein je jednou z několika osobností, které pro širší, obzvláště americkou židovskou komunitu, legitimizovaly možnost symbiózy obou tradic. Tato symbióza se opírá zejména o již zmiňovanou interpretaci buddhismu jako univerzalistické spirituality, která je plně kompatibilní s judaismem. Ba co víc, judaismu protikladný charakter buddhismu jej v této optice ideálním způsobem disponuje pro to být jeho komplementárním doplněním. Z této neutrální spirituality, která poskytuje metodu, nevyplývá nutné zakotvení v kultuře vázané na rodinu, svátky či rituály životního cyklu. Jak uvádí Norman Fischer:

Religion is what you grow up with. You are acculturated into it. Religion's conversation can't exist without a cultural frame. When you grow up in a culture, you necessarily become it. [...]

⁵⁶² Kurzíva je součástí původního textu.

⁵⁶³ Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhist*, s. 143. Srov. Alan Lew, „Becoming Who You Always Were: The Story of a Zen Rabbi“, in Kasimow – Keenan – Klepinger Keenan (eds.), *Beside still waters*, s. 53–55; Linzer, *Torah and Dharma*, s. 131–134.

Spirituality on the other hand, is not culturally determined. It comes on you all of the sudden. Its essence is the open feeling of liberation from cultural constraints.⁵⁶⁴

Podobně píše Brenda Shoshana o zenu jako o spiritualitě kompatibilní s jakýmkoli jiným náboženstvím:

Students of Zen can be Jewish, Christian, Muslim, atheistic, anything. They can be all ages, races, and nationalities. When Zen is practiced truly, there is no conflict. In fact, Zen puts an end to conflict and alienation, both within the individual and between us all. As you sit and breathe together, it is easy to realize that although you may look, act, or think differently from your neighbor, you are all fingers on one hand.⁵⁶⁵

Návrat mnohých etických Židů k judaismu či bývalých křesťanů ke křesťanství prostřednictvím buddhistické meditační praxe je podle Fischera procesem, kdy spiritualita probouzí náboženskou senzibilitu.⁵⁶⁶ Judaismus na druhou stranu nabízí síť vztahů, rituálů, svátků a jiných projevů komunitního života, které buddhismus pro své západní příznivce nedokázal zprostředkovat. Rabín Zalman Schachter-Shalomi popisuje komunitní deficit buddhismu následovně:

What I found was that Buddhism is a great method. It isn't a „good religion“. It becomes a good religion when it's embedded in Japanese Shinto, Tibetan Bon, or in Chinese Taoism. [...] The kind of Buddhism the most Westerners adopt is not a householder's religion and, from my point of view, wherever there aren't any householders, a religion can't live. It needs to have a matrix in which it is embedded.⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Norman Fischer, „A Buddhist Perspective: Calling, Being Called“, in Kasimow – Keenan – Klepinger Keenan (eds.), *Beside still waters*, s. 254–255. Srov. také Shoshanna, *Jewish Dharma*, s. 197; Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhist*, s. 134, 150; Zalman Schachter-Shalomi, „Interview: April 25, 2001“, in Kasimow – Keenan – Klepinger Keenan (eds.), *Beside still waters*, s. 87; Sheila Peltz Weinberg, „The Impact of Buddhism“, in Kasimow – Keenan – Klepinger Keenan (eds.), *Beside still waters*, s. 111.

⁵⁶⁵ Shoshanna, *Jewish Dharma*, s. 197

⁵⁶⁶ Fischer, „A Buddhist Perspective: Calling, Being Called“, s. 255.

⁵⁶⁷ Zalman Schachter, „Interview: April 25, 2001“, s. 87–88.

Fakt, že i judaismus vůbec může fungovat jako tato „matrice“, bylo z počátku umožněno absorpcí impulsů hnutí Jewish Renewal,⁵⁶⁸ jehož vlajkovými tématy bylo obnovení židovské spirituality a hlubinný náboženský pluralismus, v jejichž rámci Zalman Schachter deklaroval svou otevřenost ke spirituálním experimentům s metodami z jiných náboženských tradic⁵⁶⁹ a legitimizoval dvojí náboženskou praxi v rámci judaismu.⁵⁷⁰ Rabín Michael Lerner, další významný představitel Jewish Renewal, později definoval náboženský pluralismus jako jeden z hlavních teologických axiomů tohoto hnutí.⁵⁷¹ Židovský náboženský pluralismus se však později rozšířil i do ostatních směrů včetně liberálního spektra moderní ortodoxie.⁵⁷²

Tato interpretace buddhismu jako univerzalistické spirituality ještě zřetelněji vystupuje v hnutí Jewish Mindfulness, o němž bude pojednáno níže.⁵⁷³ Mira Niculescu se jako socioložka nových náboženských hnutí zabývá studiem fenoménu prolínání buddhismu a judaismu a zároveň působí jako učitelka tzv. Jewish Mindfulness. Navzdory tomu, že její texty patří k tomu nejlepšímu, co na toto téma bylo z akademické perspektivy napsáno, obraz buddhismu, který z nich prosvítá, stojí za pozornost. Niculescu například píše:

Buddhism is ontologically not a religion. First of all, “Buddhism” does not exist: It is a Western designation for the dharma (“path”), the *philopraxis* offered by Siddhartha Gautama Shakyamuni, a fifth century BCE former Hindu prince turned into a wandering ascetic on a quest to solve the existential problem of suffering.⁵⁷⁴

O pár řádek dále však čteme:

But the Buddha’s heritage progressively became a religion in its Asian expressions, with deities, prayers, monks, and merit-making offerings. “Western Buddhism” could not be more different; the dharma, already transmitted to the West by Asian teachers in secularized and universalized forms, has been even more religiously neutralized by the successive generations of Western

⁵⁶⁸ K vlivu hnutí Jewish Renewal viz Magid, „Jewish Renewal Movement“, s. 4 868–4 874; Magid, *American Post-Judaism*, s. 2.

⁵⁶⁹ Zalman Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift* (Northvale, N. J.: Jason Aronson, 1993), s. 257–258.

⁵⁷⁰ Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift*, s. 24.

⁵⁷¹ Viz „Tikkun’s Core Vision“, <https://www.tikkun.org/tikkuns-core-vision> (Navštíveno 15. 4. 2019). K náboženskému pluralismu a hnutí Jewish Renewal viz Sandra B. Lubarsky, „Deep Religious Pluralism and Contemporary Jewish Thought“, s. 122–126.

⁵⁷² Tamtéž, s. 111–122.

⁵⁷³ Kapitola 4.5. této práce.

⁵⁷⁴ Niculescu, „I the Jew, I the Buddhist“, s. 352.

Buddhist teachers – the majority of them Jewish. In that sense, one can say that Western Buddhism is neo-traditionalist: a new form of the original message of the Buddha.⁵⁷⁵

Tyto dva krátké po sobě následující odstavce tak konstruuji zajímavý obraz buddhismu a unikátní role židovských učitelů, který bychom mohli shrnout následovně: původní Buddhovo učení se v důsledku asijských kulturních vlivů stalo náboženstvím v pravém slova smyslu. Buddhističtí učitelé na Západě – většinou etničtí Židé – mu však pomáhají navrátit jeho původní nenáboženskou podobu tím, že jej zbavují náboženské „nadstavby“. Niculescu zde jako „insider“ implicitně odkazuje k jedinečnosti působení židovských buddhistických učitelů na buddhismus jako takový. Niculescu také naznačuje, že nařízení o modloslužbě se stala konceptem vtištěným hluboko do židovské identity a jejich reflexe má za následek nápravu nábožensky pojatého Buddhova učení.⁵⁷⁶ Zatímco judaismus definuje jako rodinný příběh, kosmogonii a etnogonii, které se zakládají ve smlouvě, buddhismus je pouhým nástrojem, ne náboženstvím v pravém slova smyslu. Znovu zde vystupuje téma judaismu a buddhismu jako dvou protikladů. Esencí judaismu jsou příkazy o trvání na židovské identitě. Buddhismus na druhou stranu učí vzdání se identity. Člověk může Buddhovy techniky použít a opět se jich vzdát. Buddhova nauka je podle Niculescu opakem biblických přikázání „dodržuj a pamatuj“ (*šamor we-zachor*),⁵⁷⁷ která interpretuje jako příkazy o zachování identity.⁵⁷⁸ Buddhismus se tak vyčerpává svou instrumentální funkcí zprostředkovávat porozumění a prohlubování judaismu.

3.4.5. Kompatibilita a komplementarita

Důležitější je však vlastní interpretace dílčích konceptů judaismu a buddhismu, v jejichž světle se obě tradice jeví jako slučitelné a výjimečným způsobem se doplňující. Judaismus a buddhismus mají podle této interpretace společný cíl, jímž může být pravda,⁵⁷⁹ svoboda,⁵⁸⁰ odstranění utrpení,⁵⁸¹

⁵⁷⁵ Tamtéž. Viz také Niculescu, „Reeding In-Betweenness Jewish Buddhist Autobiographies“, s. 345, kde se Niculescu ohrazuje proti aplikování termínů „synkretismus“ a „multi-religious belonging“ na propojování buddhismu a judaismu.

⁵⁷⁶ Srov. Niculescu, „I the Jew, I the Buddhist“, s. 351. Je zřejmé, že témata spojená s devocionálními praktikami vystupují u JUBU jako problém, s nímž se během své buddhistické praxe mnoho z nich muselo potýkat. Nezdá se však, že by tyto ohledy významně ovlivnily západní buddhismus jinde než právě v kontextech vázaných na judaismus. Tématem buddhismu jako modloslužby se budeme zabývat v následující kapitole v oddílech 4.2. a 4.3.

⁵⁷⁷ Viz Dt 5,12 a Ex 20,8 a jejich tradiční interpretaci v *Mechilta de-rabi jišma'el*, *Jitro*, *ba-ḥodeš* §7.

⁵⁷⁸ <https://vimeo.com/180043768> (Navštíveno 23. 4. 2019).

⁵⁷⁹ Shoshanna, *Jewish Dharma*, s. 36–36.

⁵⁸⁰ Tamtéž, s. 51.

⁵⁸¹ Tamtéž, s. 248.

sdílejí stejnou etiku⁵⁸² a jejich blízkost a podobnost je často chápána jako očividná.⁵⁸³ V zásadě se jedná o dva typy interpretačních strategií, které často nacházíme u lidí udržujících si vazby k oběma tradicím, přičemž oba se mohou vyskytovat zároveň. První z nich je *kulturní překlad*, jehož prostřednictvím dochází ke konceptuálnímu propojení obou náboženství. Použijeme-li kategorie Catherine Cornille, dochází k aplikaci hermeneutického rámce buddhismu na symbolický rámec judaismu.⁵⁸⁴ Může se jednat o interpretaci veršů ze *siduru*,⁵⁸⁵ tedy textů, které jsou součástí každodenního modlitebního rytmu, interpretaci pasáží z Tóry, které jsou součástí synagogální liturgie,⁵⁸⁶ o reinterpretaci rituálu⁵⁸⁷ či celých konceptů klíčových pro judaismus. Mezi nimi stojí v popředí koncept přikázání (*mišvot*), která jsou téměř vždy interpretována jako praxe bdělosti (mindfulness),⁵⁸⁸ či jako *koán* v případě, že jsou v judaismu tradičně chápána jako nařízení bez zjevného racionálního vysvětlení (*hukim*).⁵⁸⁹

Druhou interpretační strategií je *princip komplementarity*, který připouští, že mezi oběma tradicemi jsou velké rozdíly. Tyto rozdíly však již nejsou demonstrací protikladné esence obou náboženství, jak tomu bylo obzvláště v chápání předválečného judaismu, ale naopak ukazují na potřebu kombinace obou tradic. V následujících odstavcích Brendy Shosnany jako by se ozýval motiv buddhismu jako protikladu judaismu, který však v optice zvnitřnělého náboženského pluralismu představuje důvod pro komplementární doplnění v integrující syntéze.

In a sense, Judaism and Zen represent two opposite ends of a continuum: Zen is based on radical freedom, individuality, being in the present, and nonattachment. Judaism comes rooted in the family relationships, love, prayer to a Higher Power, and the injunction to hold on and remember. A Jewish heart is warm, giving, human, devoted to family and friends, and filled

⁵⁸² Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhists*, s. 69, 131–132; Shoshanna, *Jewish Dharma*, 78–87. Viz také video Miry Niculescu srovnávající biblické Desatero s pěti etickými principy buddhismu (*pañčášila*), <https://vimeo.com/180043768> (Navštíveno 16. 4. 2019).

⁵⁸³ Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhists*, s. ix.

⁵⁸⁴ Viz Cornille, „Double Religious Belonging: Aspects and Questions“, s. 43–49.

⁵⁸⁵ Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhists*, s. 57–58, s. 79, s. 80–81, s. 88–101 a s. 131–132; Shoshanna, *Jewish Dharma*, kap. „Jewish Prayer and the Practice of Zazen“, s. 7–34; Alan Lew, *Be still and get going: a Jewish meditation practice for real life* (New York: Little, Brown and Co., 2005), s. 250.

⁵⁸⁶ Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhist*, s. 37, s. 64–66, s. 72 a s. 143.

⁵⁸⁷ Viz Anne Valley, „Jewish Redemption by Way of the Buddha: A Post-modern Tale of Exile and Return“, in Celia Rothenberg – Anne Vallely (eds.), *New Age Judaism* (Londýn: Vallentine Mitchell, 2006), s. 22–39.

⁵⁸⁸ Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhists*, s. 96–101, Shoshanna, *Jewish Dharma*, kap. „Disciplining Yourself: Mitzvot and Mindfulness“, s. 59–88.

⁵⁸⁹ Shoshanna, *Jewish Dharma*, 3. kap, s. 50–52.

with longing for the well-being of all. A Zen eye is fresh, direct, spontaneous, planted in the present moment. It is unencumbered by ideas, beliefs, tradition, hopes, or expectations. These practices are like two wings of a bird: both are needed for it to fly.⁵⁹⁰

Zatímco absence ticha, introspekce, hledání univerzalistické spirituality a svébytné individuální cesty nevázané na náboženské instituce vedly mnohé od judaismu k buddhismu, absence komunity, sdílené kultury a historie, emocí, sociálních vztahů a rodinného života, ale i koncept Boha jako adresáta náboženské intence, touha po společné modlitbě nebo vědomí židovské identity vedly nezanedbatelnou část těchto lidí zpět k judaismu,⁵⁹¹ ať již buddhismus zcela opustili, či jej integrovali do své židovské náboženské praxe. Někdy tak dochází k funkčnímu dělení, přičemž každá tradice zprostředkovává jinou zkušenost, z nichž každá je vnímána jako potřebná a nepostradatelná.⁵⁹²

Syntéza judaismu a buddhismu však může někdy narážet na tradiční židovskou kategorizaci definující hranice vztahů k jiným náboženstvím, jmenovitě na problém modloslužby (*avoda zara*). Ten u mnohých praktikujících buddhistů vyvstával v souvislosti s rituální úklonou před soškou Buddha. Definice buddhismu jako praktické univerzalistické spirituality, ve své podstatě nezávislé a snadno odlučitelné od kulturního substrátu, jej však učinila přijatelným i tváří v tvář kulturně-náboženské kategorii modloslužby. Problému halachické definice buddhismu bude věnována část následující kapitoly, pro tuto chvíli je však důležité zmínit, že mnozí Židé praktikující buddhismus měli a mají s tímto úkonem problém a často jej nepraktikují.⁵⁹³ I když takový akt nevnímají jako modloslužbu a interpretují jej v rámci buddhistické hermeneutiky, je to spíše kulturní senzibilita než náboženské přesvědčení, které z něj vytváří vnitřní bod konfliktu.

⁵⁹⁰ Tamtéž, s. 2–3.

⁵⁹¹ Fischer, „A Buddhist Perspective: Calling, Being Called“, s. 258–259; Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhists*, s. 51 a 72; Lew, *One God Clapping*, s. 99 a 102; Linzer, *Torah and Dharma*, s. 118–141; Nathan Katz, „From JUBU to OJ“, in Kasimow – Keenan – Klepinger Keenan (eds.), *Beside still waters*, s. 31–44; Alan Lew, „Becoming Who You Always Were: The Story of a Zen Rabbi“, in Kasimow – Keenan – Klepinger Keenan (eds.), *Beside still waters*, s. 45–60.

⁵⁹² Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhists*, s. 140–148; Shoshanna, *Jewish Dharma*, s. 37–38 a 280.

⁵⁹³ Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhists*, s. 133, 135 a 138; Boorstein, „It is a No-Karma Event“, s. 28; Shoshanna, *Jewish Dharma*, s. 152–173; Linzer, *Torah and Dharma*, s. 70, 139 a 193; Richard P. Hayes, „A Buddhist's Reflections on Religious Conversion“, McGill University Montréal, Québec: Elijah School Lectures For the Fourth Summer Program, 2000, s. 55–56; Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift*, s. 42; Sigalow, *The JUBUs: The Encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 156–159, Kamenetz, *The Jew in the Lotus*, s. 272.

3.4. Shrnutí

I přes existující pokusy se s fenoménem JUBU akademicky vypořádat se zdá, že tato kategorie stále vzdoruje důsledné vědecké analýze. Kategorizace na různé skupiny podle typů kombinací jednotlivých aspektů židovství a buddhismu a snaha izolovat „skutečné JUBU“ od politicky nekorektního připisování židovského původu buddhistickým učitelům mají svůj význam, nicméně pomíjejí jednu důležitou skutečnost. Tento termín nevznikl jako odborná definice mezi religionisty, antropology nebo sociology náboženství, ale jako identitární definice zevnitř světa současného judaismu. Tímto konstatováním však termín JUBU neztrácí svůj smysl. Právě naopak, je odrazem širší diskuze o proměnách židovské identity při setkání s pozdní modernitou. Mnohem důležitější než reálná vnitřní diferencovanost různých podob prolínání judaismu a buddhismu je pro naše téma právě fakt, že termín JUBU je v rámci židovského náboženského i sekulárního prostředí často používán nediferencovaně. V jedné řadě tak vedle sebe stojí 1) buddhisté s etnickým židovským původem jako první americký buddhista a žák Anagariky Dharmapaly Charles T. Strauss, Ayya Khema (Ilse Kussel), geše Sangye Samdup (Georges Dreyfus), Nyanaponika Thera (Siegfried Feniger), lama Surya Das (Jeffrey Miller), Thubten Chodron (Cheryl Greene), Joseph Goldstein, Sharon Salzberg, Jack Kornfield, Jacquelyn Schwartz, Wes Nisker, Daniel Goleman, Stephen Levine, Bernie Glassman nebo Jon Kabat-Zinn, 2) Židé, kteří si z buddhistické praxe přinesli do judaismu meditační techniky jako Jeff Roth, Sheila Weinberg a James Jacobson-Maisels, 3) nebo lidé hlásící se v nějaké fázi svého života ke kombinaci judaismu a buddhismu jako Sylvia Boorstein, Brenda Shoshana, Alan Lew nebo Norman Fischer.

Tato nediferencovanost je důsledkem několika faktorů. Jedním je skutečnost, že mnoho z těchto lidí prošlo ve svém životě různými fázemi, zejména obdobím intenzivní buddhistické praxe a pozdějšího návratu k judaismu. Z tohoto důvodu by některé výše zmíněné osobnosti mohly být s ohledem na svou příslušnou životní etapu právem zařazeny do kterékoli z předchozích kategorií. Dalším faktorem jsou však samy měnící se kategorie židovského politického myšlení, které v moderní době, a obzvláště pak v poválečných letech, nově definují nominální hranice židovské náboženské komunity. Tato nová definice je bezprecedentně inkluzivistická, co se týče Židů, kteří nepraktikují judaismus, ale nevzdávají se identifikace s židovstvím. Rozšíření proudu náboženského sionismu, který integroval existenci sekulárních Židů do svého teologického plánu,⁵⁹⁴ holocaust a v jeho důsledku inkluzi nepraktikujících Židů v americké i izraelské moderní

⁵⁹⁴ Viz Avinoam Rosenak, Ha-rav avraham yiṣḥak ha-kohen kull (Jeruzalém: Merkaz zalman šazar, 2006), s. 36–43; Schwartz, *Faith on the Crossroad*, s. 175–172. Viz také koncept „smlouva osudu (*brit ha-goral*)“ Josefa Solovějčika in týž, *Kol dodi dofeq* (b.n., 1964).

ortodoxii,⁵⁹⁵ radikální pozitivní obrat v sebeidentifikaci s židovstvím u amerických Židů po roce 1967,⁵⁹⁶ „Jewish Outreach“ v USA, hnutí nově se navrátilých k judaismu (*ba'alej tšuva*)⁵⁹⁷ a s ním spojená inkluzivistická optika vidící v nepraktikujících Židech inherentní náboženský potenciál, nutnost vytvořit inkluzivní modely ve vztahu k rodičům, příbuzným a blízkým *ba'alej tšuva*, historicky nepatrné kontakty judaismu s buddhismem, které na rozdíl od praktikování křesťanství nedávají praxi buddhismu punc etnicko-náboženské „zrady“⁵⁹⁸ – to vše mělo za následek, že jsou JUBU po celé šířce židovského denominačního spektra v židovském náboženském povědomí bez ohledu na svou buddhistickou praxi chápáni jako „insideři“. Ať již se sami vnímají jakkoli, pro rozhodující část nábožensky praktikujících Židů nestojí vně židovského společenství. Tento fakt se podepsal i na vnímání západního buddhismu. Nehledě na svou zjevnou nadsazenost je vysoké procento etnických Židů v západním buddhismu v židovských kruzích často přijímáno anekdoticky a s jistou hrdostí.⁵⁹⁹ Fakt, že tito buddhisté či židovští buddhisté jsou chápáni jako „insideři“, jakkoli to pro některé hraničí s vnucenou identitou, má velké důsledky. Jsou angažováni do specificky židovských aktivit jako výuka meditace pro synagogy⁶⁰⁰ i skupiny rabínů,⁶⁰¹ podílejí se na vzniku a chodu židovských meditačních center,⁶⁰² na aktivitách napojených na Izrael⁶⁰³ nebo opírajících se o reflexi holocaustu.⁶⁰⁴ Tyto aktivity v širším židovském povědomí legitimizují představu o možné symbióze mezi buddhismem a judaismem. Nejedná se však pouze o legitimizaci tohoto relativně nového spojení. Veřejné působení, literární produkce, medializace tohoto fenoménu, veřejné vystupování těchto lidí jako JUBU, to vše legitimizuje i hodnotu samotného buddhismu, jehož „podstata“ je většinou interpretována jako v pravém slova smyslu nenáboženská spiritualita. Signál, který tento fenomén vysílá do židovského náboženského společenství, není

⁵⁹⁵ Viz Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust* (Manchester, New York: Manchester University Press, 1993), kap. „In search of the Jewish People“, s. 115–143.

⁵⁹⁶ Viz Jonathan D. Sarna, *American Judaism: A History* (New Heaven, Londýn: Yale University Press, 2004), s. 307, s. 316–318 aj.

⁵⁹⁷ Tamtéž, s. 226–227. Nejsystematičtější prací, i když dnes již zastaralou, popisující ideologie a instituce spojené s tímto fenoménem zůstává Murray Herbert Danzger, *Returning to tradition: the contemporary revival of orthodox Judaism* (Londýn: Yale University Press, 1989).

⁵⁹⁸ Viz Ravitzky, „Judaism Views Other Religions“, s. 76.

⁵⁹⁹ Linzer, *Torah and Dharma*, s. 2, 319; Lew, *One God Clapping*, s. 60.

⁶⁰⁰ Např. ke spolupráci Normana Fischera a Alena Lewa viz Lew, *Be Still and Get Going*, s. 254.

⁶⁰¹ Sigalow, *The JUBUs: The Encounter between Judaism and Buddhism in America*, s. 150–155.

⁶⁰² Tamtéž.

⁶⁰³ Thubten Chodron, „In the Land of Identities“, <https://thubtenchodron.org/2011/06/healing-israel-jewish/> (Navštíveno 2. 3. 2018).

⁶⁰⁴ Bernard Glassman, *Bearing witness: a Zen master's lessons in making peace* (New York: Bell Tower, 1999).

pouze ten, že je v pořádku být Židem i buddhistou zároveň, ale že je také v pořádku být pouze buddhistou. Co mnohé z židovských praktikujících buddhismu vede zpět k judaismu či ke kombinaci obou tradic, je náboženská potřeba, ne ideologie, která by odmítala buddhismus jako takový. Otázkou zůstává, nakolik je fenomén JUBU a fenomén vícečetné náboženské identity přechodný. Vzhledem k rostoucí integraci buddhistických meditačních technik do židovského náboženského prostředí je možné, že tato potřeba bude naplněna v ryze židovském kontextu. I kdyby se však jednalo o přechodný fenomén, jeho dopad pro obraz buddhismu v judaismu bude do budoucna sehrávat zásadní roli ve vztazích těchto dvou náboženství.

4. Buddhismus jako konkurent: mezi odmítnutím, tolerancí a integrací

4.1. Úvod

Tato kapitola těsně navazuje na kapitolu předchozí. Pojednává o reakci judaismu na židovský zájem o buddhismus, fenomén JUBU a pozitivní obraz, jemuž se buddhismus těší mezi Židy v Izraeli i v diaspoře, zejména v USA. Tyto reakce se liší podle ideového pozadí, z něhož vzešly, ale jedno mají společné: buddhismus, ať již vnímaný jako filosofie, spiritualita, nebo náboženství v pravém slova smyslu, v něm figuruje jako reálný konkurent judaismu. Závěrem se alespoň okrajově zmíníme o fenoménech Jewish Mindfulness a Jewish Meditation, které se částečně překrývají a mají přímou ideovou i sociální kontinuitu s fenoménem JUBU, jemuž byla věnována předcházející kapitola, samotný buddhismus v nich však přestává být tematizován.

4.2. Buddhismus a východní meditační techniky v rabínské literatuře poslední čtvrtiny 20. století

4.2.1. Hollander vs. Schachter

Vysoký počet etnických Židů přítomných v buddhismu a východních náboženstvích v USA se v širší míře stává vnitřním tématem judaismu na počátku sedmdesátých let 20. století. Židovští náboženští představitelé si v této době začínají uvědomovat, že židovský zájem o východní náboženství v USA překračuje běžný populační průměr. Současně však od konce šedesátých let přichází nástup obnoveného zájmu o judaismus. Mnozí z těch, kdo hledali spiritualitu ve východních náboženstvích a nyní se začali navracet zpět k judaismu, si chtějí v nějaké míře uchovat ty aspekty východních náboženství, které subjektivně vnímali jako prospěšné. Jedná se zejména o meditační techniky. Atmosféru této doby v USA zachycuje konverzace mezi již zmiňovanou ústřední postavou hnutí Jewish Renewal rabínem Zalmanem Schachterem-Shalomim a ortodoxním rabínem Chaimem Zvi Hollanderem na stránkách časopisu *Sh'ma*⁶⁰⁵ z roku 1974, kdy

⁶⁰⁵ Časopis *Sh'ma* vychází od roku 1970. Pod vedením svého prvního editora Eugena Borowitze, významného teologa amerického reformního judaismu, představoval v sedmdesátých letech jednu z důležitých platform diskuze v rámci amerického judaismu napříč denominacemi od moderní ortodoxie po reformní judaismus. Vedle Eugena Borowitze byli mezi jeho přispěvateli významné postavy amerického a později i izraelského judaismu jako ortodoxní teolog a teoretik halachy Eliezer Berkovits, přední decisor (*posek*) v oblasti lékařské halachy a představený rabínského semináře náležejícího k Yeshiva University (Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary) J. David Bleich, bývalý rektor Yeshiva University Norman Lamm, rabín Emanuel Rackman, akademici a významné postavy židovského myšlení 20. století jako Michael Wyschogrod, Arthur Green, Irvin Greenberg, Menachem Kellner, Emil Fackenheim aj.

vstupuje na scénu amerického judaismu spor o jeho kompatibilitu s praxí zenového buddhismu.⁶⁰⁶ Obě osobnosti k této výzvě zaujímají radikálně odlišný přístup a jejich pohled na buddhismus v leccěms předznamenává póly, na nichž se diskuze o buddhismu bude odehrávat v následujících dekáдах.

Schachter-Shalomi a Hollander se v interpretaci tohoto problému i v žádoucím způsobu jeho řešení v rámci judaismu velmi liší, ale oba artikulují naléhavou nutnost se touto otázkou zabývat. Počínaje poslední čtvrtinou 20. století se problém atraktivity východních meditačních technik stává samostatným tématem tradičního žánru rabínské literatury – respons. Nejčastějším předmětem těchto respons je otázka po halachickém statusu buddhismu, jmenovitě, zda buddhismus jako náboženství spadá do kategorie modloslužby (*avoda zara*), či nikoli. Samotná kladná odpověď na tuto otázku z halachické perspektivy neznamena, že by buddhistická praxe byla pro Žida povolena. Vedle striktně náboženské kategorie však modloslužba představuje jeden z důležitých kulturních a společenských konceptů formujících hranice židovské identity. Odpověď na tuto otázku je tedy jak vyjádřením vztahu k buddhismu a jeho zahrnutí mezi legitimní náboženství, tak deklarací o inkluzi amerických Židů praktikujících buddhismus do širšího náboženského rámce judaismu. Diskuze na stránkách časopisu *Sh'ma* přiměla Hollandera k sepsání responsa na praktikování zenové meditace, které začíná shrnutím situace:

You have succeeded to overwhelm me with your discovery that Nyanaponika, a leading Buddhist of Ceylon, is Jewish, and the statistics that 50% Zen people in San Francisco and 33% of them in Los Angeles are Jewish. A veritable epidemic. A few weeks ago I also confronted this epidemic of defection to oriental religion. I met a leader of a Krishna Temple who casually referred to the fact that he was Jewish. I also met another man who was a functionary in a Buddhist Temple, whose name was Epstein. These encounters and your statistics depress me. I see in this phenomenon the curse of Leviticus,⁶⁰⁷ the "Tochacha": "Your sons and daughters will be turned over another nation while your eyes see this, and you will be powerless to stop it..."⁶⁰⁸

⁶⁰⁶ Zalman Schachter, „Some Gurus are not Inimical to Judaism“, *Sh'ma* 4/74 (1974), s. 105–106.

Chaim Zvi Hollander, „Beyond the Torah's Limits“, *Sh'ma* 4/80 (1974), s. 153–155; Zalman Schachter, „A Response: We Must Save Jews and Their Spark“, *Sh'ma* 4/80 (1974), s. 154–155. Celá konverzace a její pokračování mimo časopis *Sh'ma* v podobě Hollanderova responsa je v časové návaznosti přetištěna v knize Harolda Heifetze, *Zen and Hasidism* (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1978), s. 135–159. Vydání časopisu *Sh'ma* 4/74 (1974) obsahuje i jiné články reflektující židovské experimenty s tzv. východními meditačními technikami.

⁶⁰⁷ Lev 28,32.

⁶⁰⁸ Chaim Zvi Hollander, „Concerning Zen: A halakhic Responsum“, in Heifetz, *Zen and Hasidism*, s. 143–144.

Číselné údaje, které Hollander uvádí, nejsou ničím podloženy, nicméně jsou v následujících desetiletích často uváděny s odkazem na nutnost se s problémem atraktivity buddhismu pro Židy vypořádat. Probuzení do důsledků vlny spirituálního hledání šedesátých let, jehož součástí se stali i rabíni jako Schachter-Shalomi, jde ruku v ruce se zamítavou reakcí ortodoxního judaismu. Hollander je pobouřen Schachter-Shalomiho benevolentním přístupem v článku „Some Gurus are not Inimical to Judaism“,⁶⁰⁹ v němž Schachter-Shalomi obhajuje židovské experimenty s východními náboženstvími. Schachter-Shalomi na nich jako náboženský pluralista nespatřuje nic problematického, pokud si nevymínají odtržení praktikujícího člověka od židovské komunity.⁶¹⁰ Jak již bylo zmíněno, tradiční koncept modloslužby sloužil a slouží jako jeden ze způsobů, jak definovat nepřekročitelné hranice chránící integritu judaismu a židovské komunity. Schachter-Shalomi nechává v duchu amerického univerzalistického spiritualismu⁶¹¹ a s odkazem na „nutnost doby“⁶¹² hranice judaismu pro buddhismus otevřené. Podle Schachter-Shalomiho nemůže být zen kvalifikován jako modloslužba (*avoda zara*):

So there is in that Zen part a portion that is religion; that has customs, ritual, images and forms, a hierarchy, a liturgy etc., and as much as you can participate in it, it is universal. As much as you cannot participate in it, because it is Japanese, ethnic, located in a different kind of space, and appearing under archaic forms, it is Avodah Zarah... If you ask whether it is okay for you to adorn Buddhas, light incense sticks, chant mantras etc., from what I know of Zen and its aims, yes... What I am saying is, that from what I know of the attitude that Zen has to the function of sacramental acts and their meaning, I know of nothing objectionable, give a lucid understanding of Zen aims by the strictest Halakhist.⁶¹³

Schachter-Shalomiho pojetí halachy ho zbavuje nutnosti zabývat se problémy, které je ortodoxní decisor (*posek*) nucen řešit. Jsou jednoduše zbaveny relevance v perspektivě post-halachické spirituální argumentace.⁶¹⁴ V ní stojí „duch zákona“ nad „literou“ a není podle ní důvod

⁶⁰⁹ Schachter, „Some Gurus are not Inimical to Judaism“, s. 105–106.

⁶¹⁰ Schachter, „For They Bow Down to Emptiness and Void“, in Heifetz, *Zen and Hassidism*, s. 160.

⁶¹¹ Viz Shaul Magid, „Jewish renewal, American Spiritualism, and Postmonotheistic Theology“, *Tikkun* 21/3 (2006), s. 62–66.

⁶¹² Viz Schachter, „A Response: We Must Save Jews and Their Spark“, s. 154–155.

⁶¹³ Schachter, „For They Bow Down to Emptiness and Void“, s. 160.

⁶¹⁴ Pro Schachter-Shalomiho koncepci post-halachismu viz zejm. kapitulu „Renewal's Post-Halakhic turn: The American Contribution“, in Magid, *American Post-Judaism*, s. 125–132.

se vzdávat něčeho, co je pro jedince i společenství prospěšné, pokud se to nepříčí konečnému cíli judaismu. Jako náboženský pluralista vidí Schachter-Shalomi tento cíl mimo hranice konkrétních historických náboženství.⁶¹⁵ Schachter-Shalomi a statisíce Židů, jež přímo či nepřímo hnutí Jewish Renewal za padesát let své existence ovlivnilo, představují jeden pól spektra dnes již normativního judaismu, který v otázce buddhismu volí cestu symbiózy či integrace do judaismu.

Druhý pól spektra představuje Hollanderovo responsum k tématu zen buddhismu, které volí cestu absolutního odmítnutí jakékoli inspirace buddhismem v židovské náboženské praxi či myšlení. Hollander nejprve opakuje tazatelovu otázku:

Dear Mr. Heifetz,

I am writing in response to your letter seeking Halachic clarification with reference to Zen Buddhism. I agree with you that your question is a vital one and it should be confronted. Your phrasing was „Can a Jew practice Zen and still remain a Jew, or is Zen merely a technique applicable to many life situations, and thus not anathema to Jews?“⁶¹⁶

Heifetz se jinými slovy ptá, zda je praxe zenového buddhismus *náboženstvím*, a tak diskvalifikuje nárok jedince identifikovat se jako Žid v náboženském slova smyslu, nebo zda je zen pouhou sadou nábožensky neutrálních technik, které jsou s židovskou náboženskou identitou slučitelné. Jako halachický decisor (*posek*) měl Hollander k dispozici několik možností, jak k odmítavému závěru ohledně buddhismu dojít. Mohl využít konvenční statickou interpretaci kategorie modloslužby (*avoda zara*), jednoduše do ní zen zahrnout, a tím ho diskvalifikovat pro *jakékoli* využití v rámci judaismu. Mohl v rámci této kategorie oddělit některé jeho aspekty, které by kvalifikoval jako modloslužebné, a jiné (např. meditace) mohl osvobodit od identifikace s buddhismem a kategorizovat je jako zdravotně a nenáboženské. Hollander však zvolil třetí možnost, v níž se opírá o dva argumenty založené na Maimonidově halachickém kodexu *Mišne tora*. Zen označuje jako ryzí *minut* a *ʾapiḳorsut*, tedy herezi a popírání pro judaismus konstitutivní koncepce Boha.⁶¹⁷ Tyto kategorie netematizují zenový buddhismus z perspektivy náboženského rituálu, ale delegitimizují buddhistický světonázor, který Hollander považuje za nebezpečnou vizi reality, která je judaismu nepřátelská. Jeho mínění je založeno na textech D. T. Suzukiho a

⁶¹⁵ K náboženskému pluralismu a hnutí Jewish Renewal viz Lubarsky, „Deep Religious Pluralism and Contemporary Jewish Thought“, s. 122–126.

⁶¹⁶ Hollander, „Concerning Zen: A halachic Responsum“, s. 143.

⁶¹⁷ Hollander nepřihlíží k vlastní Maimonidově interpretaci těchto termínů. K jejich vymezení u Maimonida viz Hannah Kasher, *ʿAl ha-minim, ha-ʾepiḳorsim we-ha-kofrim be-mišnat ha-rambam* (Bnej Braḳ: Ha-ḳibuš ha-meʾuḳad, 2011).

několika konverzacích s laickými praktikujícími. Problematickými body jsou absence víry v Boha, absence konceptu Stvořitele, nevíra v odměnu a trest, život po smrti, přikázání, Boží vůle a zjevení. Zen buddhismus a judaismus pak nejsou z tohoto pohledu v žádném možném smyslu kompatibilní. V duchu Maimonidova důrazu na ústřední důležitost dogmatu pro definici židovství pak umístěním zenu do této kategorie znemožňuje jeho jakékoli soužití s autentickým judaismem. Hollander jde ještě dále, když s odvoláním na významného rabína Chajima Solovějčika z Brisku (1853–1918) tvrdí, že kategorie *minut* spadá do kategorie *modloslužby*.⁶¹⁸

There are, however, many Zen masters who profess that pure Zen is deity-free. These, then, will not become involved in Avoda Zara on an active, halachically-liable level. However, their teaching, if successful, leads directly to a posture of “Minut”, denial, which make some morally as culpable as if one actually worshipped an image, and therefore is clearly proscribed for a Jew.⁶¹⁹

Druhý argument, opět založený na interpretaci Maimonidova kodexu *Mišne tora*,⁶²⁰ postuluje, že z hlediska judaismu je problematická jakákoli inovace v bohoslužbě:

The main point here is that Avoda Zara is NOT belief in the stone face. Even when there exists a deep and abiding faith in the Creator, one may not allow oneself the luxury of innovating better ways of reaching and beseeching G-d.⁶²¹

Pro naše účely zde není důležité hodnotit faktickou správnost Hollanderovy interpretace Maimonida.⁶²² Důležité je, že Hollanderovo responsum míří přesně na ty Židy, kteří si myslí, že zenová praxe bez buddhistických devocionálních prvků je z židovského náboženského hlediska v pořádku. Jeho snaha směřuje k izolování i zdánlivě neproblematických buddhistických elementů od judaismu. Samotný vliv některých konceptů zenového buddhismu, byť sebemenší, je pak podle

⁶¹⁸ Hollander, „Concerning Zen: A halakhic Responsum“, s. 149.

⁶¹⁹ Tamtéž.

⁶²⁰ Maimonides, *Mišne tora*, hil. ‘avoda zara 1:3.

⁶²¹ Hollander, „Concerning Zen: A halakhic Responsum“, s. 145.

⁶²² Ta je dle mého mínění chybná. Podle Maimonida není „Enochovým hříchem“ samotná inovace v bohoslužbě, ale fakt, že tato inovace nezohledňuje, jak jí budou rozumět ostatní lidé. Samotnou inovaci v bohoslužbě Maimonides připouští (*Průvodce tápajících* III:32), ale podmiňuje ji porozuměním celé komunity. Zákaz inovace v náboženství navíc Maimonides zmiňuje v souvislosti s uznanými náboženskými komunitami jinověrců a podmínkami pro jejich příslušnost ke kategorii *Bnej noaḥ* jako korporátní identitě, která má nárok na specifická práva v budoucím obnoveném izraelském království v mesiánském věku.

Hollandera pro autentického Žida v zakázané zóně. Přemýšlení o buddhismu a čtení buddhistické literatury je zakázáno, protože je cestou k herezi a popření působení Boží vůle ve stvoření. Proto je obsaženo v kategorii modloslužby, byť se na Žida, který se takového jednání dopustí, nevztahují sankce halachou předepsané za porušení zákazu modloslužby. Židovská náboženská diskuze o buddhismu se v následujících desetiletích bude pohybovat v těchto mantinelech integrace a odmítnutí.

4.2.2. Aviner, Goren, ha-Levi, Schneerson

Z textů uvedených v nadcházející kapitole je zřejmé, že vyrovnávání se s židovským zájmem o tzv. „východní meditační techniky“ se neomezovalo jen na USA, ale začalo si vynucovat i pozornost izraelských „gdolej ha-dor“ – velikánů pokolení. Ti si uvědomují, že jejich praktikování je čím dál rozšířenější i mezi nábožensky orientovanými Židy. Toho času vrchní sefardský rabín Ovadja Josef (1920–2013) se k otázce východních meditačních technik vyjadřoval v rozhlasových pořadech v roce 1977 a jejich praxi zakazoval s odkazem na jejich modloslužebný charakter.⁶²³ Na otázku po halachickém statusu transcendentální meditace (dále jen TM) vydali v následujícím roce 1978 své dobrozdání další tři významné postavy ortodoxie druhé poloviny 20. století: vůdčí osobnost hnutí Chabad rabín Menachem Mendel Schneerson (1902–1994), telavivský vrchní rabín Haim David ha-Levi (1924–1998) a tehdejší vrchní aškenázský rabín Izraele Šlomo Goren (1917–1994).

Z Gorenova responsa lze vidět, že praktikování TM bylo téma, které nejednoho praktikujícího Žida vedlo ke vznesení halachického dotazu adresovaného významné rabínské autoritě.

Již jsem všemi možnými způsoby – počínaje médii a konče dopisy dožadujícími se mého vysvětlení – vyjádřil svůj názor, že transcendentální meditace je modloslužba a pro Židy je zakázáno mít z tohoto učení užitek. Duševní rovnováhy a zklidnění, jehož se údajně dosahuje prostřednictvím této meditace, může bohabojný Žid dojít prostřednictvím soustředění svých myšlenek na naši svatou Tóru.⁶²⁴

Na rozdíl od rabína Gorena, který nepovažuje za důležité důkladně analyzovat problematičnost TM a její modloslužebný status pokládá za samozřejmý, rabín Haim David ha-Levi⁶²⁵ přináší důkladnou analýzu jejích jednotlivých aspektů na základě čtyř knihy *TM*.

⁶²³ Natan Ophir, „Meditašja be-mabať jehudi“, *Třumin* 18 (1997/1998), s. 408.

⁶²⁴ Šlomo Goren, *Trumat ha-goren*, II:20 (Jeruzalém: Ha-šidra raba, 2012), s. 67.

⁶²⁵ Haim David ha-Levi, *Ase lecha rav* II:47 (Tel Aviv: Ha-wa'ada le-choša'at kitvej ha-g. r. ĥ. d. ha-lewi, 1978), s. 169–181.

*Transcendental meditation. Discovering inner energy and overcoming stress.*⁶²⁶ Jeho responsum není pouhou deklarací předem dané ideové pozice, ale vyjadřuje upřímnou snahu porozumět technice TM, identifikovat její možné prospěšné aspekty a z hlediska halachy vyhodnotit její status.⁶²⁷ Kdybychom stručně shrnuli jeho argumentaci, rituální aspekty TM spadají kvůli své vazbě na indická náboženství jasně do kategorie modloslužby. Samotnou meditační techniku však nezakazuje, jsou-li splněny dvě podmínky, které mají eliminovat možnost vystavení cizímu náboženskému vlivu a participaci na modloslužbě: adept neprojde úvodním rituálem, v němž by mu byla přidělena mantra, a nesmí být následně pod dohledem učitelů TM. Tato podmínka je však v rámci hnutí TM fakticky nesplnitelná. Podobně jako Goren i rabín ha-Levi dodává, že „Žid, který ve svém životě cítí prázdnotu, nalezne potřebnou vyrovnanost a zklidnění cestou návratu k hodnotám judaismu a úplným obrácením (*tšuva*) k Tóře a příkázáním“.⁶²⁸

Stejnou otázkou se tehdy zabýval i M. M. Schneerson, který se v roce 1978 obrací na psychologa Dr. Yehudu Landese s žádostí o pomoc při vytvoření „košer“ formy meditace.⁶²⁹

⁶²⁶ Harold H. Bloomfield – Michael P. Cain – Dennis T. Jaffe, *Tm. Transcendental Meditation. Discovering Inner Energy and Overcoming Stress* (New York: Delacorte Pr., 1975).

⁶²⁷ Hájim David ha-Levi nesdílí stejná ideová východiska jako Šlomo Goren či Šlomo Aviner. Jeho vztah k Nežidům je prodchnut idejemi univerzalizmu a humanismu. Viz Hájim David ha-Levi, *‘Ase lecha rav*, sv. 9, s. 72–73 a týž, „Darchej šalom be-jaḥasim še-bejn jehudim le-še-enam jehudim“, *Thumin* 9 (5748), 71–81. Je nutno podotknout, že ha-Levi se i přes svůj humanismus nevzdává klasifikace křesťanství charakteristické pro maimonidovskou halachu. I když ve svém hlavním halachickém díle, komentáři k *Šulḥan ‘aruch* nazvaném *Meḳor ḥajim ba-šalem* sv. 5, s. 234 neoznačuje křesťany přímo za modloslužebníky, na rozdíl od islámu chápe křesťanství jako neslučitelné s monoteismem. Z tohoto důvodu pak zakazuje veškerý užitek z křesťanského vína. Tato skutečnost je dobrou ukázkou fungování kategorie modloslužby pro teologické sebevymezení judaismu. Nemá totiž žádný politický dopad, ten je anulován výše zmíněnými responsy ve sbírce *‘Ase lecha rav* a v časopise *Thumin*, kde je tato kategorie s velkými morálními důsledky celá interpretovaná jako v pravém slova smyslu otázka minulosti. Umožňuje tedy ha-Levimu udržet humanistické pojetí judaismu a morálně vysoký standard, zejména v otázce nežidovských menšin ve Státě Izrael, ale zároveň tuto kategorii využívá k deklaraci svého stanoviska v otázce tradičního sporu o monoteistický charakter křesťanství. K tématu Nežidů v myšlení rabína ha-Leviho viz zejména Ronen Lovitz, „Ḥasidej ‘umot ha-‘olam be-mišnat Racha“d ha-Levi“, in Avi Sagi – Yedidya Z. Stern, *Jabadut šel ḥajim: ‘Ijunim bi-širato ba-bagutit-bilchatit šel ha-rav Hájim David ha-Levi* (Jeruzalém: Mechon šalom harṭman, 2007), s. 43–68; Ariel Pickar, „Lehosif lalechet ba-derech ha-halacha...: Taḥkido we-samchuto šel ha-posek ke-faršan we-che-jošer“, in Sagi – Stern, *Jabadut šel ḥajim*, s. 235–253; Aviezer Ravitzky, „Darchej šalom u-ma‘amadam šel gojim lefi ha-rambam: Ḥalifat michtavim ‘im ha-rav ḥajim david ha-levi“, in Sagi – Stern, *Jabadut šel ḥajim*, s. 255–285.

⁶²⁸ Hájim David ha-Levi, *‘Ase lecha rav*, II:47, s. 169–181.

⁶²⁹ Pro kontext i materiály k celé kauze viz Natan Ophir, „The Lubavitcher Rebbe’s Call for a Scientific Non-Ḥasidic Meditation“, in *B’or ha’Torah* 22 (2012/2013), s. 109–123.

Příčinou jeho iniciativy je rostoucí vědomí skutečnosti, že stále větší množství Židů za účelem nalezení duševního klidu praktikuje transcendentální meditaci nebo jiné meditační techniky:

Secondly, and this too is not less important, since there are many Jewish sufferers who continue to avail themselves of these methods through the said cults despite the Rabbinic prohibition, it can be assumed with certainty that many of them, if not all, who are drawn to these cults by the promise of mental relief, would prefer to receive the same treatment from the medical profession – if they had a choice of getting it the kosher way. It would thus be possible to save many Jews from getting involved with the said cults.⁶³⁰

[...]

In light of the above, it is suggested and strongly urged that:

Appropriate action be undertaken to enlist the cooperation of a group of doctors specializing in neurology and psychiatry who would research the said methods with a view to perfecting them and adopting them in their practice on a wider scale.⁶³¹

Schneerson se přitom odvolává na „izraelské rabínské autority“, pravděpodobně autory dvou výše zmíněných respons a vyjádření Ovadji Josefa. O rok později zmiňuje Schneerson východní meditační techniky při promluvě určené širokému publiku. V ní opět apeluje na židovské psychoanalytiky, psychiatry a lékaře, aby vyvinuli „košer“ podoby meditace.

Since we are living within the darkness of Golus,⁶³² many Jewish youth have fallen into this snare. Before they became involved with this cult, they were troubled and disturbed. The cult was able to relate to them and bring them peace of mind. However, their meditation is connected with Avodah Zorah, burning incense and bowing to a Guru, etc.⁶³³

⁶³⁰ Schneerson se opírá i o rozhodnutí federálního soudu v USA v kauze Malnak versus Yogi oblastního soudu v New Jersey z 20. listopadu 1977, které klasifikuje Transcendentální meditaci a jiná hnutí jako náboženský kult. Plný text soudního rozhodnutí viz „Malnak v. Yogi, 440 F. Supp. 1284 (D.N.J. 1977)“, <https://law.justia.com/cases/federal/district-courts/FSupp/440/1284/1817490/> (Navštíveno 24. 12. 2018).

⁶³¹ Alan Brill, „The Lubavitcher Rebbe on Transcendental Meditation“, <https://kavvanah.wordpress.com/2009/11/30/the-lubavitcher-rebbe-on-transcendental-meditation> (Navštíveno 25. 5. 2018). Alan Brill ve výše zmíněném odkazu poukazuje na skutečnost, že na stránkách hnutí Chabad je dopis prezentován tak, jako by se s touto žádostí obracel doktor na rabína Schneersona, a ne naopak. Viz „Yoga and Meditation? Is It Kosher?“, <http://crownheights.info/something-jewish/12180/yoga-and-meditation-is-it-kosher/> (Navštíveno 19. 3. 2019).

⁶³² Tj. „v exilu“.

⁶³³ Citováno z <https://kavvanah.wordpress.com/2009/11/30/the-lubavitcher-rebbe-on-transcendental-meditation/> (Navštíveno 25. 5. 2018).

„Zachránit“ tyto Židy je hlavním cílem vytvoření „košer“ formy meditace. Jak dobře poznamenává Alan Brill,⁶³⁴ Schneerson na rozdíl od jiných trendů poslední třetiny 20. století nespojuje meditaci s kabalou, ale chce ji držet pouze v kategorii léčebných prostředků. Z tohoto důvodu má být praktikována pouze těmi, kdo ji potřebují, ne zdravými lidmi. Nejde tedy o vytvoření či vyučování židovské meditaci, ale o zbavení meditace modloslužebných elementů a její zpřístupnění pro židovské pacienty. Samotná meditace je podle Schneersona nábožensky neutrální. Přirovnává ji ke slunci a měsíci ve známé mišnaické agadě.⁶³⁵ Ty Bůh také „nezničí jen kvůli pošetilosti modloslužebníků“, kteří tato nebeská tělesa uctívají. Na rozdíl od moderní kabaly v USA a hnutí Jewish Renewal chce meditaci co nejvíce izolovat od propojení s židovským náboženským substrátem.

Kvůli aktivnímu působení mezi americkými sekulárními a spiritualitu hledajícími Židy byl Chabad v mnohem těsnějším kontaktu s „duchem doby“ než jiné ortodoxní skupiny.⁶³⁶ Jak je vidět z předchozího dopisu, toto téma bylo pro Schneersona důležité. Specificky k zenovému buddhismu se vyjadřuje jeho dopis z roku 1981. M. M. Schneerson v něm odpovídá mladému židovskému psychologovi, který při své praxi používá zenovou meditaci.⁶³⁷ Vnímá nebezpečí, které nadšení pro buddhismus znamená pro judaismus, a umně naviguje autora dopisu žádoucím směrem.

Blessing and Greeting:

This is to acknowledge receipt of your letter in which you write about Jewish meditation and “Zen”. Needless to say, your enthusiasm for the latter astonishes me greatly, all the more in view of your introducing yourself as a PhD. humanistic psychologist, and having had discussions with knowledgeable Rabbis – which reveals a search for the truth, but regrettably misdirected.⁶³⁸

⁶³⁴ Tamtéž.

⁶³⁵ m³Avoda zara 4:7.

⁶³⁶ Viz Ariel, „Jews and New Religious Movements“, s. 8–10.

⁶³⁷ Psychologie byla od sedmdesátých let 20. století jedním z důležitých kanálů, jímž se buddhismus dostával do americké společnosti. K roli psychologie při formování západního buddhismu viz Aubrey Metcalf, „The Encounter of Buddhism and Psychology“, in Prebish – Baumann (eds.), *Westward Dharma*, s. 348–364.

⁶³⁸ Menachem Mendel Schneerson – Nissan Mindel (eds.), *The Letter and the Spirit*, sv. 2 (New York: Nissan Mindel Publications, 2013), s. 431.

Schneerson vyčítá adresátovi svého dopisu, že se obrací k zenu, aniž by byl důkladně seznámen s židovskými metodami psychologické pomoci. Jedině takové jsou podle něj vhodné pro židovské pacienty. Po této úvodní výtce následuje pasáž, která odkazuje na metafyzické nebezpečí zenového buddhismu.

Now, although your letter does not indicate that you have had this preparation, either in theory or in practice, which is indispensable [sic!] in treating Jewish patients with psychological problems, yet you come out with categorical conclusions as to how to treat Jewish patients and, more astonishingly, with the aid of Zen practice at that!

Apparently you are unaware that Zen, as commonly practiced now, is connected with avoda zara, (idolatry). To be sure, some pagan practices, witchcraft and the like, as had been practiced since ancient times, have had palliative effects, by using for example, incense, rhythmical body movements and the like, much in the way that tranquilizers nowadays are used as palliatives. Nevertheless, the Torah, Toras Chaim⁶³⁹ and Toras Emes,⁶⁴⁰ being our true guide in life, strictly prohibits pagan methods and practices insofar as Jews are concerned. And this is because not only will such practices be of no benefit for the soul or body, but will rather be destructive to both – just as there are many “pleasant” substances which also have palliative ingredients but, nonetheless, the total effect is poison. Indeed, it is precisely the external side effects and relief which such practices may bring that cover up the insidious harm and makes them all the more dangerous.⁶⁴¹

Ve Schneersonově formulaci zaznívají ozvuky lubavičské „metafyziky cizosti“, ⁶⁴² byť velmi mírné ve srovnání s původní lubavičskou tradicí, podle níž nežidovská duše a její působení odrážejí svůj původ v nečistých kosmických silách (*klipot*).⁶⁴³ Schneerson se proti této původní vizi sice

⁶³⁹ „Živá Tóra“, popř. „Tóra života“.

⁶⁴⁰ „Pravdivá Tóra“.

⁶⁴¹ Schneerson – Mindel (ed.), *The Letter and the Spirit*, sv. 2, s. 432.

⁶⁴² Tímto termínem se snažím vystihnout široké spektrum židovského náboženského myšlení, které chápe „cizost“ jako metafyzickou kategorii vtištěnou do struktury stvoření, která se odráží v jeho jednotlivých aspektech, zejména v charakteristice nežidovského světa. Zahrnuji do ní jak autory, kteří definují rozdíl mezi židovským a nežidovským světem ontologicky a nežidovský svět je inkluzivisticky subsumován do širší metafyzické struktury, tak i autory, kteří tuto pozici radikalizují a nežidovský svět demonizují. Poslední jmenovaný přístup označuje Brill jako podkategorii exkluzivismu nazvanou „démonický dualismus“. Viz Brill: *Judaism and Other Religions*, s. 163–168. Pro detailní rozbor tohoto aspektu vztahu k Nežidům v kabale viz Elliot R. Wolfson, *Venturing beyond: law and morality in Kabbalistic mysticism* (New York: Oxford University Press, 2006).

⁶⁴³ Viz Šne'ur Zalman z Liady, *Sefer tanja*, 1:6, 1:19.

vymezuje, jeho inkluzivismus se však týká spíše křesťanství jako základu amerického civilního náboženství a některých prvků premileniálního dispenzacionalismu, který v lecčem rezonoval s mesianismem hnutí Chabad za jeho života.⁶⁴⁴ Východní náboženství jsou pro něj stále spojena s modloslužbou v pravém slova smyslu se všemi jejími metafyzickými důsledky. Ve výše zmíněné citaci se nejedná o pouhou halachickou definici modloslužby, jedná se o kabalistický koncept zhoubného působení „nečistých sil“, které jsou ontologicky jiné povahy než „síly svatosti“, a škodí tak židovské duši, jejímuž žádoucímu rozvoji prospívají pouze příkázání Tóry. Schneerson odmítá jako irrelevantní kritérium osobní zkušenosti, které se od poloviny sedmdesátých let rychle šíří po celém spektru americké náboženské scény.⁶⁴⁵ Místo něj staví tradiční iracionální kritérium víry v efektivnost neviditelného působení. Nebezpečí buddhistické meditace je o to větší, že jeho praxí člověk může najít to, co hledal. Člověk se sice může cítit šťastnější a vyrovnanější, ale na jiné, ontologicky fundamentální, rovině si způsobuje újmu.

Další z významných rabínů, který se vyjadřuje k tématu meditačních technik včetně zenu, je izraelský rabín Šlomo Aviner (nar. 1943). Aviner je významnou postavou izraelského radikálního náboženského sionismu a s oblibou se vyjadřuje k moderním náboženským fenoménům. Jako žák Cvi Jehudy Kooka (1891–1982) často pracuje s již zmíněným konceptem metafyzické cizosti nežidovského světa, který nejzřetelněji vystupuje v tematizaci jiných náboženství. Jeho responsum z roku 1985 publikované v předním halachickém časopise náboženského sionismu *Tžumin* je charakteristickým produktem školy Cvi Jehudy Kooka, který se opírá o svébytnou interpretaci dílčích aspektů díla svého otce rabína Avrahama Jicchaka Kooka.⁶⁴⁶ Aviner odpovídá na otázku, „zda je dovoleno používat nástroje jako meditace, jóga, zen, Gurdieovu metodu atd. v případě, že cílem je dosáhnout hluboké skutečné víry, víry plynoucí z poznání sebe sama a toho, co nás obklopuje.“⁶⁴⁷ Aviner své responsum začíná talmudickým rozdělením na věci dobré, které je možné se učit z nežidovských zdrojů, a věci špatné či defektní (*meḳulḳalim*), kde to povoleno není.⁶⁴⁸ Mezi

⁶⁴⁴ Srov. Brill, *Judaism and Other Religions*, s. 170–173.

⁶⁴⁵ K tomuto období a fenoménu „spirituálního hledačství“ viz již zmiňovanou monografii Wade Clark Roofa, *A generation of seekers: the spiritual journeys of the baby boom generation* (San Francisco: Harper, 1994).

⁶⁴⁶ Nežidé sehrávají v myšlení náboženského sionismu rava Kooka a jeho žáků důležitou roli negativního prostředníka vlastního sebepochopení. K tomuto tématu viz Yosef Achituv, „‘Al šimuš be-dimujim ’elohijim šel ha-le’umijut ha-jišra’elit be-šijonut ha-datit“, in *Mešivej ruaḥ*, s. 61–73; též, „Erkej musar u-le’umijut be-ḥugej merkaz ha-rav“, in *Mešivej ruaḥ*, s. 29–59; Aviad Hacoheh, „Našrut we-nošrim be-‘enajim rabanijot be-‘et ha-ḥadaša: me-ha-rav ḳuḳ we-ad ha-rav ’ovadja josef“, *Maḥanaĳim* 15 (5764/2004), s. 100–109; Schwartz, *Faith at the crossroads*, s. 160–167; též, „Jiḥudo šel ’am jišra’el ba-hagut ha-šionit ha-datit“, s. 475–532.

⁶⁴⁷ Šlomo Aviner, „Histaj’ut be-mediṭašja u-we-techniḳot domot“, *Tžumin* 6 (1985), s. 163.

⁶⁴⁸ Viz bSanhedrin 39b.

ně spadá i meditace. Všechny v otázce vyjmenované směry mají podle Avinera svůj zdroj v modloslužbě a jejich původ není „čistý“ (*tabor*).⁶⁴⁹ Navíc introspekce a meditace, která odkazuje k osobní spiritualitě založené v nežidovských zdrojích, umenšuje národní aspekt židovské spirituality.

Nehledáme naše vlastní já na způsob samostatného „aktu“, ale z naší příslušnosti k izraelskému národu, z poznání, že naše duše není nic jiného než jiskra duše národa, božského světla, které osvěcuje společenství Izraele. Z našeho spojení s božským světlem, které je v izraelském národě.⁶⁵⁰

Aviner v této souvislosti cituje svého učitele Cvi Jehudu Kooka:

A tak napsal již náš učitel rabín Cvi Jehuda Kook, budiž jeho památka k požehnání (dodatky k *Sichot ha-rav Cvi Jehuda*, sidra 2, Roš ha-šana),⁶⁵¹ že záležitosti „duchovní, vzdělávací, etické“ jsou „vlastní nám, neboť my jsme zdrojem zjevení, vyjevení a duchovního vlivu ve světě“. A proto „nemáme žádnou potřebu a zájem si vypomáhat cizími a nežidovskými zdroji, které pouze matou naše židovské poznání a naše duševní zdraví“.⁶⁵²

Avinerova výsledná odpověď na otázku, zda je možné používat „východní meditační techniky“, je proto následující:

Oproti znalostem z přírodních věd, které je možné se učit z nežidovských zdrojů, záležitosti duchovní, etické a vzdělávací čerpáme ze zdroje Božího slova, které je určeno Izraeli, a ne ze zdrojů cizích, které matou (*mevalbelim*) a znečišťují (*meṭam'im*) mysl a ducha, duši a tělo člověka z Izraele. Náš úspěch pochází z „a vy, kdo lnete k Hospodinu vašemu Bohu, jste všichni dnes živi“ (Dt 4,4), a ze soustředění našich myšlenek na „stavím si Hospodina před oči stále“ (Ž 16,8).⁶⁵³

Není překvapivé, že Avinerovo pozdější responsum na otázku „zda je možné se učit něco z východních náboženství“, zní: „Ne. Jedná se o modloslužbu, nečistá jména, která vzešla od ženin

⁶⁴⁹ Aviner, „Histaj'ut be-meditašja u-we-techniḳot domot“, s. 164.

⁶⁵⁰ Tamtéž, s. 165.

⁶⁵¹ Slova v závorce jsou součástí původního textu.

⁶⁵² Aviner, „Histaj'ut be-meditašja u-we-techniḳot domot“, s. 165.

⁶⁵³ Tamtéž.

Abrahama našeho otce.“⁶⁵⁴ Responsum na přímou otázku, zda je buddhismus modloslužba, pak zní „ano, modloslužba i beznaděj“. ⁶⁵⁵

V těchto textech pocházejících ze sedmdesátých a osmdesátých let 20. století jsou předmětem obav východní meditační techniky obecně, především zmíněná TM, která se v této době mezi Židy těšila velké popularitě, ale objevují se i odkazy na zen. Meditace byla všemi zmíněnými rabíny vnímána jako léčebná metoda, avšak kontext východních náboženství ji v jejich očích činil vysoce problematickou. Ortodoxní izraelský psycholog a rabín Ḥajim Lipšiš ji v rozhovoru pro halachický časopis *Ṭḥumin* z tohoto důvodu řadí vedle hypnózy a sexuální promiskuity mezi z hlediska halachy zakázané techniky.⁶⁵⁶ Slovní spojení „židovská meditace“ (*Jewish Meditation / meditašja jehudit*) odkazující na vlastní autentické židovské spirituální techniky, které je dnes běžnou součástí slovníku ortodoxního judaismu, znělo v této době judaismu ještě velmi cizí a bylo zatím spíše ortodoxním desideratem, které mělo zabránit židovským experimentům s východními náboženstvími. Mezi tyto techniky se řadí i zen a vipassana, která díky kontextu svého přenosu na Západ získává obzvláště mezi Židy v USA velkou oblibu, jak již bylo zmíněno v jedné z předcházejících podkapitol této práce (3.3.4.).

4.3. Responza z 21. století

Velký přelom znamenající obrat od tematizace zenu a vipassany jako pouhých meditačních technik k reflexi židovského zájmu o buddhismus přichází ve větší míře teprve na přelomu tisíciletí a podílí se na něm několik faktorů: knižní bestselery Rodgera Kamentze a Sylvie Boorstein a s nimi spojená popularizace fenoménu JUBU v devadesátých letech, vliv hnutí Jewish Renewal a jeho post-moderního hledání židovské spirituality, a především s tímto hledáním spojený fenomén *ba'alej tšuva* – Židů, kteří se „vrátili“ k judaismu po odluce čítající dobu od několika let až po několik generací. Obzvláště u amerických Židů z „generace duchovních hledačů“ znamenala tato odmlka mnohdy intenzivní zaobírání se buddhismem a praktikování buddhistických meditačních technik v některém z amerických buddhistických center. *Ba'alej tšuva* si tak přinesli do judaismu nejen přímé zkušenosti s buddhismem, ale i vědomí o roli, kterou pro mnohé Židy buddhismus sehrává. Zde se prolíná zkušenost Židů z obou velkými center, tedy USA i Izraele, kde se cesta do Indie za hledáním duchovní inspirace, zpravidla uskutečněná bezprostředně po absolvování vojenské služby,

⁶⁵⁴ Šlomo Aviner, *Piskej šlomo*, sv. 2 (Bejt El: Sifrej ḥawa, 2013), s. 44. K talmudické agadě o ženínách Abrahama viz níže.

⁶⁵⁵ Tamtéž, s. 46.

⁶⁵⁶ Ḥajim Lipšiš, „Jaḥas ha-halacha la-psychologia ha-modernit (siḥa)“, *Ṭḥumin* 1 (1979/1980), s. 275.

stala významným společenským fenoménem.⁶⁵⁷ V obou těchto centrech existuje množství nově navrátilivších se k judaismu, jejichž životy změnila nějaká forma angažovanosti v buddhismu nebo zkušenost s buddhistickou meditací. Popularita buddhismu v západní společnosti i jeho velmi dobrý mediální obraz navíc nadále vzbuzují zájem i na straně židovského náboženského světa. O tom svědčí i fakt, že buddhismus se stále více stává předmětem halachických dotazů na ortodoxní rabínské autority. S výjimkou několika textů jiného žánru se v následujících odstavcích zaměříme na vybraná responsa z tohoto století. Asi nejdůležitější platformou pro tento tradiční žánr se v 21. století stal internet. Responsa týkající se buddhismu nalezneme jak na stránkách významných rabínů, tak na portálech věnovaných halaše, kde se na odpovědích tazatelů podílejí celé týmy kvalifikovaných respondentů.⁶⁵⁸ Motivací tazatelů mohou být ryze praktické ohledy, např. v případech, kdy chtějí navštívit buddhistické památky a klasifikace místa jako modloslužebného by takovou návštěvu znemožnila.⁶⁵⁹ Jindy se jedná o koupi či vlastnictví upomínkového předmětu⁶⁶⁰ nebo jiné komerční aktivity, kde hraje roli buddhistický artefakt.⁶⁶¹ Ale často se jedná i o touhu slyšet z úst halachické autority, že buddhistické učení, k němuž tazatel pociťuje velkou sympatii, nemůže být chápáno jako modloslužba.⁶⁶² Ortodoxní rabínská dobrozdání zde však až na výjimky nekompromisně hájí pozici, která označuje buddhismus jako modloslužbu, a jejich záměrem je izolovat nábožensky praktikující Židy od jakéhokoli vážnějšího přemýšlení o buddhismu či

⁶⁵⁷ Viz podkapitulu 4.3.2.

⁶⁵⁸ K otázce internetu jako halachického média viz Arye Katz, „Darchej šut ħadašot (telefon, internet u-mesronim) – jitronot, ħesronot u-maskanot“, *Ha-ma'ajan* 52/2 (2015), s. 56–62; Yoel Cohen, „The Israeli Rabbi and the Internet“, in Heidi Campbell (ed.), *Digital Judaism* (New York & Londýn: Routledge, 2015), s. 183–204.

⁶⁵⁹ „Budhizm le-’or ha-jahadut“, <http://din.org.il/2015/02/14/בּוּדְהִיזְם-לְאוֹר-הַיְהוּדוּת/> (Navštíveno 5. 8. 2018); Yuval Cherlow, „Knisa le-miḳdaš budhiš“, <https://www.kipa.co.il/שאל-את-הרב/כניסה-למקדש-בדחיסטי> (Navštíveno 5. 8. 2018);

⁶⁶⁰ „According to Jewish law and custom, may I buy a plastic Buddha head for a house decoration?“, <http://www.jewishvaluesonline.org/533> (Navštíveno 5. 8. 2018); „Pislon šel Buddha“, <http://www.shut-halacha.co.il/q/10053-בּוּדְהָה-שֶׁל-פִּסְלוֹן?category=105&subcategory=2829> (Navštíveno 5. 8. 2018).

⁶⁶¹ „Photography Of A Buddha“, <http://dinonline.org/2018/04/16/photography-of-a-buddha/> (Navštíveno 25. 12. 2018). Zakoupením suvenýru, který je z halachického hlediska idolem, by došlo k porušení několika zákazů z toraické i rabínské autority.

⁶⁶² Erez Moshe Doron, „Budhizm we-jahadut“, <http://www.kipa.co.il/בּוּדְהִיזְם-וְיְהוּדוּת/> (Navštíveno 18. 3. 2018); <http://shut.moresheet.co.il/shut2.asp?id=116720> (Navštíveno 18. 3. 2018); Uri Amos Cherki, „Budhizm“, http://ravsherki.org/index.php?option=com_content&view=article&id=2243:22432243-2243&catid=82&Itemid=100512 (Navštíveno 25. 12. 2018); „Budhizm le-’or ha-jahadut“, <http://din.org.il/2015/02/14/בּוּדְהִיזְם-לְאוֹר-הַיְהוּדוּת/> (Navštíveno 25. 12. 2018); Daniel Blass, „Ha-’im ha-budhizm hu dat ’o derech ħajim“, <https://www.hidabroot.org/question/117725> (Navštíveno 25. 12. 2018).

kontaktu s ním. Nejdříve se zaměříme na tato odmítavá stanoviska a poté se budeme věnovat textům, které se snaží buddhismus v rámci ortodoxie obhájit.

4.3.1. Negativní reakce

První z textů, který je třeba zmínit, nepatří do žánru respons, i když do jisté míry plní stejnou funkci. Jedná se o knihu *Letters to a Buddhist Jew*⁶⁶³ z roku 2004, jíž tvoří soubor vzájemně na sebe navazujících rozhovorů v Londýně působícího ortodoxního rabína Akivy Tatze a Davida Gottlieba, toho času praktikujícího zenového buddhisty z židovské rodiny. Kniha vznikla z Tatzovy iniciativy ve snaze mluvit s nějakým židovským buddhistou a pochopit příčiny tohoto fenoménu.⁶⁶⁴ Co se týče samotného buddhismu, argumentuje Tatz velmi podobně jako již zmíněný rabín Hollander.⁶⁶⁵ Na teologické úrovni vidí největší problém v absenci Boha v buddhismu.⁶⁶⁶ V náboženské praxi pak opět vystupuje problém klanění a o Maimonida se opírající definice modloslužby,⁶⁶⁷ jíž jsme se věnovali v souvislosti s Hollanderovým responsem.

Kniha je však spíše než svou argumentací zajímavá úlohou, kterou sehrává v ortodoxním světě konfrontovaném s židovským zájmem o buddhismus. Z odpovědí rabína Tatze často prosvítá agenda, kterou lze nejlépe charakterizovat jako ortodoxní „outreach“. Knihu vydalo nakladatelství Targum Press, které se podobně jako nakladatelství Feldheim nebo Art Scroll zaměřuje specificky na *ba'alej tšuva*, a je uvozena citátem bostonského rebeho, rabína Leviho Y. Horowitze:

King David instructed his son Solomon: “Know the God of your father.” That lesson is important in our times especially for Jews who have been attracted by foreign cultures while having little acquaintance with their own. It is my hope that this book will correct that lack of knowledge and help restore Jews to their heritage.⁶⁶⁸

⁶⁶³ Akiva Tatz – David Gottlieb, *Letters To a Buddhist Jew* (Southfield, Mich.: Targum Press, 2004).

⁶⁶⁴ Kniha tuto informaci neobsahuje, ale Tatz ji poskytuje ve společném rozhovoru s Gottliebem na internetovém portálu Jews for Judaism. Viz „Letters to a Buddhist Jew“, <https://jewsforjudaism.ca/letters-to-a-buddhist-jew/> (Navštíveno 20. 3. 2018). Tato internetová stránka s mottem „Keeping Jews Jewish“ se výslovně odvolává na to, že vznikla mimo jiné i proto, aby bojovala s odchodem Židů do východních náboženství: „Responding to Christian missionaries, cults, eastern religions and many other challenges to Jewish continuity ... and connecting Jews to the spiritual depth, wisdom, beauty and truth of Judaism“. Viz <https://jewsforjudaism.ca> (Navštíveno 20. 3. 2018).

⁶⁶⁵ Viz kapitolu 4.2.1. této práce.

⁶⁶⁶ Tatz – Gottlieb, *Letters To a Buddhist Jew*, s. 59.

⁶⁶⁷ Tamtéž, s. 49, s. 58–67, s. 204.

⁶⁶⁸ Tamtéž, věnování v úvodu knihy.

I když Tatzovi nelze upřít snahu porozumět Gottliebovým otázkám, o svých vlastních pozicích nepochybuje a úsudek, který problematizuje zjevení na Sinaji, považuje za škodlivý⁶⁶⁹ a „jednoduše mylný“.⁶⁷⁰ Tatz často argumentuje tradičními i originálními kabalistickými interpretacemi hebrejských slov založenými na představě o ontologické nadřazenosti hebrejštiny⁶⁷¹ a jediným kritériem pravdivosti je pro něj sinaitické zjevení.⁶⁷² Jeho sdělení apeluje na Gottliebovu hlubokou spirituální touhu i mnohokrát vychvalované kvality všech spirituálních hledačů, o jejichž upřímnosti sám nepochybuje. Ty jsou pak umným způsobem využity jako prostředek žádoucího přechodu od buddhismu k judaismu.

I could not say these things to most people, but I can surely say them to you. Surely if there is one thing a serious involvement in Buddhism must have taught you it is the primacy of spirit, the courage to renounce the egotistical materialism for hard work on the self, the ability to see through superficiality and perversion of much of the culture that surrounds us. Surely Jews who have committed themselves to a system like Buddhism at some point in their lives can relate to this, can see that there must be another way, that the world was designed for something better. [...] There is a hard work to be done just to engage Talmud at the first level, to acquire the initial skills, the depth and mental agility that begin the process of moving from the status of spectator to that of exponent. But hard work never frightened a serious Buddhist, I am sure.⁶⁷³

Jeho působení bylo nakonec úspěšné. Gottlieb je dnes tradičně praktikujícím Židem,⁶⁷⁴ který odmítl buddhismus jako cestu, kterou pro sebe hodnotí jako užitečnou, ale zbytečnou s ohledem na to, že ji mohl lépe a hlouběji absolvovat v rámci judaismu. Buddhistická meditace má pro něj dnes instrumentální funkci jakéhosi přípravného cvičení na modlitbu.⁶⁷⁵ Plně tak přijal Tatzovu argumentaci z období, kdy kniha vznikala.⁶⁷⁶ Kniha se stala velmi populární a je dodnes jedním z důležitých médií, která mají pomoci židovským buddhistům k opuštění buddhismu a návratu

⁶⁶⁹ Tamtéž, s. 132–135.

⁶⁷⁰ Tamtéž, s. 139.

⁶⁷¹ Tamtéž, s. 46, s. 87–90.

⁶⁷² Tamtéž, s. 133–134, s. 139.

⁶⁷³ Tamtéž, s. 166.

⁶⁷⁴ Niculescu, „JUBUs Are Not What They Used to Be“, s. 157. Viz také rozhovor Tatze a Gottlieba na internetovém portálu „Jews for Judaism“. Akiva Tatz – David Gottlieb, „Letters To a Buddhist Jew“, <https://jewsforjudaism.ca/letters-to-a-buddhist-jew/> (Navštíveno 20. 3. 2018).

⁶⁷⁵ Tamtéž.

⁶⁷⁶ Tatz – Gottlieb, *Letters To a Buddhist Jew*, s. 23.

k judaismu. Je propagována v kontextech zaměřených na židovské spirituální hledače, jež s Gottliebem sdílejí zájem o buddhismus, ale i touhu prožívat své židovství v rámci judaismu. Prodává se v ortodoxních knihkupectvích zaměřených na *ba'alej tšuva*, je propagována na podobně laděných internetových stránkách a rabín Tatz s Gottliebem pořádají večery, kde hovoří o jejím vzniku a o Gottliebově náboženské proměně.⁶⁷⁷ Sara Yoheved Rigler ve svém článku *Conflicts of a Buddhist Jew*⁶⁷⁸ umístěném na stránkách organizace Aish HaTorah, která se zaměřuje na *ba'alej tšuva*, označuje knihu jako „protilátku“ na židovskou angažovanost v buddhismu, která je zapříčiněna absencí kontaktu s autentickou židovskou spiritualitou.

David's Gottlieb's objections are, he says, based on both his experience and his ignorance. Nothing can undo the negative experience, the sense of superficiality and spiritual stagnation, of Jews who grew up in the American Jewish mainstream. There is, however, an antidote for the ignorance: *Letters to a Buddhist Jew*.⁶⁷⁹

Již zmíněná mezinárodní organizace zaměřená na *ba'alej tšuva* Aish HaTorah má na svých internetových stránkách několik článků, jejichž sdělení míří na židovské zájemce o buddhismus.⁶⁸⁰ Jedním z nich je i příběh malé Lakšmí ze Šrí Lanky, která stejně jako Abraham v rabínské interpretaci dojde rozumovou úvahou k tomu, že její rodný buddhismus je plný model, a obrátí se k jedinému pravému Bohu a jeho náboženství. V době, kdy byl tento článek sepsán, podstupovala Lakšmí konverzi k ortodoxnímu judaismu prostřednictvím organizace Aish HaTorah.

Lakshmi sighs. "You don't need to move to Buddhism to find spirituality," she says with a tinge of disappointment. "It's in your own backyard." She suspects that these so-called JUBUs "don't have a clear understanding of God," so feel compelled to search elsewhere. [...] But she is not interested in inhabiting both worlds. "As Joshua said, 'Choose whom you will serve',"

⁶⁷⁷ Tatz – Gottlieb, „Letters To a Buddhist Jew“, <https://jewsforjudaism.ca/letters-to-a-buddhist-jew/> (Navštíveno 20. 3. 2018).

⁶⁷⁸ Sara Yoheved Rigler, „Conflicts of a Buddhist Jew“, <http://www.aish.com/sp/so/48905982.html> (Navštíveno 20. 3. 2018).

⁶⁷⁹ Tamtéž.

⁶⁸⁰ Viz také Sara Yoheved Rigler, „Budhizm, jahadut, u-fašlat ha-ḳornfleḳs ha-gdola“, <http://www.aish.co.il/sp/so/48849757.html> (Navštíveno 22. 3. 2018); Eylon Aslan-Levy, „From Buddha to Torah“, <http://www.aish.com/sp/so/From-Buddha-to-Torah.html> (Navštíveno 22. 3. 2018).

she insists, drawing on this bottomless reservoir of Biblical quotes she has committed to memory. "You cannot serve two kings. God is one."⁶⁸¹

Zatímco na Kamenetzovu knihu *Jew in the Lotus*, na knihu *That is funny, you don't look Buddhist* Sylvie Boorstein nebo na knihu *Torah and Dharma* od Judith Linzer hojně odkazují zastánci propojování židovství a buddhismu, kniha *Letters to a Buddhist Jew* se stala oblíbenou odpovědí na fenomén JUBU obzvláště v hnutí *ba'alej tšuva* a mezi jeho vzdělávacími institucemi. Podle ní se etničtí Židé stávají buddhisty proto, že byli vystaveni špatné formě judaismu a nebyli se skutečným judaismem seznámeni. Ve chvíli, kdy se jim dostane vhledu do judaismu, byť i v dospělosti, sami od buddhismu nutně odejdou.

Na kabale založenou argumentaci o specifčnosti židovské duše, již jsme viděli u M. M. Schneersona a o níž se opírá i A. Tatz, používá proti buddhismu i izraelský rabín Erez Moshe Doron (nar. 1962), stoupenec moderního braslavského chasidismu a propagátor židovské meditace, který se těší velké popularitě mezi spirituálně založenými *ba'alej tšuva*.⁶⁸² V jeho responsu z roku 2006 zřetelně vystupuje dynamika mezi sympatizujícím tazatelem a odpovídajícím rabínem, která je charakteristická pro většinu respons ohledně statusu buddhismu. Otázka, která je napsána velmi špatnou hebrejštinou na hranici srozumitelnosti a pravděpodobně ukazující na čerstvého navrátilivšího se k judaismu z USA či Evropy, vyjadřuje velkou naléhavost a rozpolcenost na straně tazatele:

Je v pořádku být buddhistou i Židem? Chci být buddhistou, ale jsem Žid a chci integraci buddhismu a chci dodržovat šabat (a zůstat Židem). Nevím, jestli je v tom problém, jsem jako

⁶⁸¹ Aslan-Levy, „From Buddha to Torah“, <http://www.aish.com/sp/so/From-Buddha-to-Torah.html> (Navštíveno 22. 3. 2018).

⁶⁸² Více k postavě a působení rabína Ezeze Moshe Dorona mezi spirituálně hledajícími *ba'alej tšuva* viz Tomer Persico, „Neo-Hasidism & Neo-Kabbalah in Israeli Contemporary Spirituality: The Rise of the Utilitarian Self“, *Alternative Spirituality and Religion Review* 5/1 (2014), s. 99–117. Doron klade jako základní židovskou praxi *hitbodedut*, tedy praxi emocionálního spojení s Bohem prováděnou o samotě a doprovázenou pláčem a křikem. Doron však tuto praxi předefinováá pod vlivem Arye Kaplana, který k ní přidává opakovanou recitaci vybraného biblického verše. Pro studii vlivu jógových technik koncentrace na rabína Dorona viz Tomer Persico, *Meditašja jehudit: Hitpatḥutah šel tirgolet ruḥanit modernit ba-jahadut bat zmanejnu* (Tel Aviv: Univerzita Tel Aviv, Hoša'a le-'or 'al šem ḥajim rubin, 2012), s. 370–384. Doron si je vědom faktu, že tyto meditační techniky mohou vést k antinomianismu a konfliktům s halachickou praxí, jejíž důležitost z tohoto důvodu opakovaně zdůrazňuje. Viz také Tomer Persico, „Hitbodedut for a New Age: Adaptation of Hitbodedut Practice among the Contemporary Followers of Rabbi Nachman of Bratslav“, *Israel Studies Review* 29/2 (2014), s. 110–112.

ono rčení, město rozdělené na dvě části, jednu pro lásku k Bohu a druhou pro lásku k člověku. Prosím, pomoz mi, tak prosím, pomoz mi.

Obsah odpovědi: O naší svaté Tóře naši učenci říkají: „Listuj v ní, listuj v ní, vše je v ní.“ Žid nepotřebuje jiná učení a náboženství. Vše, co hledá, se nachází v Tóře. Jen v ní musí hledat. Máme židovskou duši a našim duchovním kořenem je Mojžíšova Tóra. Pokud Žid přijímá spirituální vitalitu (*hajut*) z kořene, který mu nenáleží, pak to jeho duši působí škodu a újmu. Jsi vítán na naší webové stránce Lev ha-dvarim a jsem si jist, že tam nalezněš věci z vnitřního obsahu Tóry, které uspokojí Tvou potřebu.⁶⁸³

Na integraci buddhistických prvků do judaismu odpovídá v následujícím responsu významná postava náboženského sionismu a další dlouholetý žák rabína Cvi Jehudy Kooka, rabín Zalman Melamed (nar. 1937). Jeho odpověď je podobně jako výše zmíněné Avinerovo responsum charakteristická pro tento ideový okruh v rámci izraelského judaismu.

Otázka: Pro muže Země izraelské, učence, našeho rabína Melameda, ať je dlouho živ, z těch, kdo budovali Zemi izraelskou svým tělem i majetkem. Mám pro jeho blahorodí otázku na téma buddhismu.

Jako Žid, který dodržuje Tóru a přikázání a věří v jediného B-oha, v jeho Tóru a jeho přikázání, jsem byl vystaven příběhu Buddhy a hodnotám, které vznikly kolem buddhismu. Je na místě říci, že tyto hodnoty se absolutně podobají těm našim.

Mohu studovat buddhistická písmena a vypomáhat si některými z věcí, jež jeho stoupenci provádějí? Jako: meditace, domácí zapálení vonné směsi (*ketoret*)? A je možné si doma umístit sošku Buddhy? Pro dekoraci, ne jako něco posvátného, chraň bůh. A ještě něco, zda je možné si dát do domu amulet skarabea, který byl obvyklý mezi egyptskými kouzelníky, a také, zda je zde [problém] modloslužby a náležitostí, které spadají do její kategorie.

Odpověď: V každé modloslužbě je možné nalézt něco, co se jakoby podobá judaismu. Ale existuje jasný zákaz z Tóry používat cokoli, co je spojené s modloslužbou. A proto, chraň bůh, aby sis dával sošku nebo zapaloval vonné svíčky, i kdyby to bylo jen pro dekoraci. Ani nic jiného, co patří k modloslužbě. My máme Boží Tóru, budiž požehnán, a nepotřebujeme žádné amulety (*sgulot*) z nežidovských zdrojů, zakázané a škodlivé pro izraelskou duši i tělo.⁶⁸⁴

Následující responsum z roku 2015 pochází od izraelského rabína Daniela Blasse:

⁶⁸³ Doron, „Budhizm we-jahadut“, <http://www.kipa.co.il/שאל-את-הרב/בודהיזם-ויהדות/> (Navštíveno 31. 7. 2018).

⁶⁸⁴ Zalman Melamed, „Budhizm we-jahadut ha-jitachen?“, <https://www.yeshiva.org.il/ask/33573> (Navštíveno 31. 7. 2018).

Otázka: Co se týče buddhismu – jak jsem tomu porozuměl z wikipedie, buddhismus není modloslužba, ale způsob života, který vynalezl člověk jménem Buddha před 2 500 lety. A že se klanějí jeho soše, je na znamení úcty a uznání, ale ne ve smyslu modloslužby (*'elilut*). Protože se jedná o to, co [Buddha] nevymyslel, 1) mám pravdu a v žádném případě se nejedná o modloslužbu? 2) [Nebo] v posledku jeho sochy spadají do kategorie modloslužby (*'abizrajbu de-avoda zara*)?

Odpověď: Buddhismus se rozvinul do různých sekt a proudů. Přesto shledáš, že všichni buddhisté připisují Buddhovi reálné božské vlastnosti a tvrdí, že byl více než člověkem. I když to neřeknou, představují si ho jako dokonalou božskou existenci, která není schopna omylu. Podobně jako si křesťané představují Ježíše jako boha v lidském těle. Je možné, že existují i racionálnější buddhisté, kteří uznávají, že Buddha byl pouze člověk, ale u většiny z nich je klanění se sochám něčím víc než vzdáním úcty. Pro ně je to způsob, jak se spojit a navázat na to, co v něm vidí – božskou existenci, která sestoupila do tohoto světa v různých tělech a v různých časech, aby je naučila svou moudrost.⁶⁸⁵

Podobnou dynamiku nacházíme v následujícím responsu, taktéž z roku 2015, kde tazatel požaduje odpověď na otázku po halachickém statusu buddhismu kvůli návštěvě Thajska. Svou otázku doplňuje odůvodněním, že „Buddha přece není bůh, ale dokonalý člověk (*'adam mušlam*), a proto buddhismus není modloslužba“.

Je pro mě obtížné se do hloubky věnovat těmto východním učení, z důvodu nedostatku času, ale je i možné, že je tato činnost považována za zakázanou, ačkoli si přeji znát halachu v této otázce. V každém případě jsem si pročítal wikipedii a zdá se, že ačkoli není řeč o modloslužbě v prostém slova smyslu (*'avoda zara ki-fšutah*) a základní ideou je osvobození od bolesti, je jeho základní idea jednoznačně heretická (*kfir*a). Celá existence není skutečná, není nic, co by [člověka] zavazovalo povinností, člověk sám vládne ve všem apod. A protože návštěva těchto chrámů je spjata s hloubáním o buddhistických idejích a jejím cílem je přiblížit člověka buddhistické ideji, zdá se, že je třeba ji zakázat.⁶⁸⁶

Jako hlavní příčina zákazu zde nefiguruje statická kategorie modloslužby a z ní plynoucí následky, ale obava z vlivu buddhismu na potenciálního židovského návštěvníka. Důsledkem internetové diskuze, která se pod tímto responsem rozvinula na portálu *Din*, náležejícího

⁶⁸⁵ Blass, „Ha-ʿim ha-budhizm hu dat ʿo derech hajim“, <https://www.hidabroot.org/question/117725> (Navštíveno 25. 12. 2018).

⁶⁸⁶ „Budhizm le-ʿor ha-jahadut“, <http://din.org.il/2015/02/14/בּוּדְהִיזְם-לְאוֹר-הַיְהָדוּת/> (Navštíveno 5. 8. 2018). Za povšimnutí stojí i fakt, že odpovídající rabín se odvolává na Wikipedii jako na zdroj svého halachického rozhodnutí.

k Jeruzalémskému institutu pro *dajanut*,⁶⁸⁷ bylo odmítnutí snahy o kvalifikaci aspektů buddhismu ve zcela jednoznačném závěru o čtyři měsíce později:

Buddhisté jsou modloslužebníci v každém ohledu a záležitosti. Mají sochy a pálí před nimi kadidlo.⁶⁸⁸

Možné ovlivnění buddhismem jako důvod pro zákaz návštěvy buddhistického chrámu uvádí i rabín Yuval Cherlow ve svém responsu z roku 2012.⁶⁸⁹ Tento rabín na rozdíl od většiny postav dosud zmíněných v této kapitole představuje liberální křídlo izraelské ortodoxie. Staví se velmi otevřeně k tématu homosexuality, zasazuje se o uznání neortodoxních směrů judaismu v Izraeli a působí v *Elijah Interfaith Institute*⁶⁹⁰ založeném Alonem Goshen Gottsteinem, jedním z hlavních stoupenců dialogu judaismu s hinduismem. Přesto v odpovědi na otázku, zda je dovoleno navštívit buddhistický chrám z čistě turistických účelů, odpovídá následovně:

Dle mého mínění je to zakázáno. Je to zakázáno jak kvůli tomu, že se jedná o užitek (*hana'a*) z modloslužby, tak kvůli tomu, že východní modloslužba proniká do našeho světa zakázaným způsobem ([i když] ne vše [v buddhismu] je zakázáno), a obvykle v sobě podobné návštěvy zahrnují také intenzivní zaobírání se základy buddhistického světového názoru, jehož některé části (opět, ne všechny) jsou s určitostí modloslužbou.⁶⁹¹

Odpověď rabína Cherlowa ukazuje ochotu kvalifikovat jednotlivé aspekty, nicméně jeho stanovisko k buddhismu se zdá být poměrně jednoznačné. Jeho jiné responsum týkající se buddhismu pochází z roku 2009. Protože otázka i odpověď výmluvně zachycují dynamiku přitažlivosti a obav, které buddhismus působí ve světě izraelské ortodoxie, dovolím si ji citovat *in extenso*:

⁶⁸⁷ <http://din.org.il/> (Navštíveno 5. 8. 2018).

⁶⁸⁸ „Budhizm le-²or ha-jahadut“, <http://din.org.il/2015/02/14/בודהיזם-לאור-היהדות/> (Navštíveno 5. 8. 2018).

⁶⁸⁹ Yuval Cherlow, „Knisa le-mikdaš budhisti“, <https://www.kipa.co.il/שאל-את-הרב/כניסה-למקדש-בודהיستي/> (Navštíveno 18. 3. 2018). Cherlow je autorem mnoha internetových responsů. Knižně byly zatím vydány čtyři svazky. Jedná se o relativně nový fenomén, kdy jsou tiskem vydávány responsy, která se původně objevila na internetu. Více k myšlení Yuvala Cherlowa viz Hayyim Angel, „R. Yuval Cherlow's Interpretation of Song of Songs: Its Critical Role in Contemporary Religious Experience“, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 43/3 (2010), s. 17–28.

⁶⁹⁰ K historii tohoto institutu a jeho deklarovaným cílům viz <http://elijah-interfaith.org/about-elijah/our-history> (Navštíveno 18. 3. 2018).

⁶⁹¹ Cherlow, „Knisa le-mikdaš budhisti“, <https://www.kipa.co.il/שאל-את-הרב/כניסה-למקדש-בודהיستي/> (Navštíveno 18. 3. 2018).

Otázka: V poslední době jsem trochu četl o Buddhovi, jeho učení a základních principech. Zjistil jsem, že v hodnotách, které staví do popředí, je mnoho pravdivého, a to proto, že jsou téměř identické s židovskými. [...] Podle jeho učení spočívá možnost vyjít z utrpení, z žádosti k jejímu opaku, ve „vznešené osmidílné stezce“ – která obsahuje tři části, etiku, poznání a meditaci. [...] My Židé jsme podle mého skromného mínění dostali od Boha božskou etiku, která osvěcuje celé lidstvo a která je esencí každého spořádaného práva všech končin země. [...] My stavíme do popředí toto poznání, neboť je známo, že zlý pud může pracovat jen tam, kde je srdce prosté porozumění a moudrosti. A také, že poznání může rozzářit naše vlastní nitro a možná i božské světlo. Čím by se změnilo mé židovství (*jahaduti*), které pro mě znamená celý můj život, a jak by se změnil můj život, kdybych se stal, chraň bůh, buddhistou? (Ještě jednou, chraň bůh). Buddhovy principy na mě velmi zapůsobily. Dokud jsem je nečetl, považoval jsem buddhismus jednoduše za primitivní náboženství modloslužebníků, ale teď, když jsem objevil podobnost mezi jimi a sebou... Možná jsou Buddhovy cesty jen nebezpečnou pastí, ale, zdá se, že dobře zakamuflovanou, protože jsem v ní zatím nenašel její druhou stránku... Pomoz mi rozlišovat!!

Odpověď: [...] Na fundamentální rovině není nutné, aby vše, co se nachází v judaismu, chybělo v jiných náboženstvích. Naopak, má logiku, že mezi náboženstvími existuje mnoho společného. Nicméně se zdržujeme toho, abychom se vztahovali dokonce i k těmto společným věcem, a to ze dvou důvodů. Prvním je, že velká důležitost leží nejen v otázce, zda je nějaký princip pravdivý či ne, ale také v otázce „jménem koho jej praktikujeme“. Například Maimonides zdůraznil ve svých halachických rozhodnutích [v Mišne tora] i v předmluvě ke [komentáři k] Mišně, že pokud prorok prorokoval absolutně pravdivě, ale činil tak ve jménu cizích bohů, je to modloslužebný prorok. Proto vůbec nevstupujeme do světa učení se od jiných náboženství. Druhý důvod se dotýká praktických kontextů: Každý určitý směr, který v životě existuje, je prostřednictvím rozvětvené soustavy spojen s ostatními záležitostmi. To platí i ve světě buddhismu. A proto i věci, které jsou pro nás vhodné, jsou v něm ostatními rozvětvenými vazbami spojeny s věcmi velmi problematickými a nesprávnými. Kvůli těmto vazbám do tohoto světa vůbec nevstupujeme.

Nejsem dostatečně vzdělaný v Buddhově učení, abych se mohl vztahovat k jednotlivostem. Nicméně, co jsi napsal, se židovství vůbec nepodobá. Cesta vyjití z utrpení prochází také cestou boje s vášní, ale absolutně ne touto cestou. Tato cesta prochází jak přirozeným zápasem se světem na jedné straně (když nás něco bolí, jdeme k lékaři), ale také obrácením se k Bohu na druhé straně. [...] Nejen to, ale také není pravda, že zlý pud operuje pouze v srdci prostém moudrosti a porozumění a že toto je cesta, jak se s ním potýkat. Je pravda, že „tupý člověk se nebojí hříchu a ignorant není zbožný“ (mAvot 2:5), ale podstata zápasu se zlým pudem se neodehrává prostřednictvím porozumění, ale prostřednictvím vůle a obraznosti atd. Toto jsou

pouze příklady, abych ti ukázal, že fakticky je zde řeč o modloslužbě ne pouze na teologické rovině, ale také na rovině existenciální. Proto se nevystavujeme žádnému kontaktu s touto kulturou.⁶⁹²

Právě racionalita, osobní zkušenost a vlastní porozumění – charakteristiky buddhismu na Západě i náboženské modernity obecně – jsou v responsu představovány jako nespolehlivé a postrádající hlavní devizy skutečného náboženského života, který si vyžaduje přijetí Bohem stanovených norem, vůle plnit přikázání, a který se obejde bez porozumění procesům, jež se v člověku odehrávají. Buddhismus je označen jako teologická i existenciální modloslužba, protože představuje jiné hodnoty, v tomto pojetí judaismu nežádoucí. Konečný verdikt je tak požadavek úplné izolace od buddhismu.

Další izraelský rabín, Uri Amos Cherki, který dlouhodobě působí na *Machon Me'ir*, jedné z nejdůležitějších jeruzalémských institucí pro *ba'alej tšuva* ideově spojené s náboženským nacionalismem a osadnickým hnutím, odpovídá v podobném duchu tazateli sympatizujícímu s buddhismem ve svém responsu z roku 2010.

Otázka: Slyšel jsem, že rabín říká, že buddhismus je modloslužba. Na základě přečteného jsem to pochopil tak, že [buddhismus] nevěří v nejvyšší sílu jakéhokoli druhu. Tudíž jsem nepochopil, proč je to modloslužba.

Odpověď: Protože slouží Buddhovi a dalším silám, ačkoli podle nich za nimi všemi nestojí bůh.⁶⁹³

Obširněji se rabín Cherki vyjadřuje k buddhismu o několik let později ve své knize *De'a šlula* (*Čirý názor*).⁶⁹⁴ V ní komentuje ve světle současných palčivých témat izraelské národně náboženské ortodoxie vybrané pasáže z díla Avrahama Jicchaka Kooka, které má významný segment izraelského náboženského sionismus téměř kanonický status. Cherki se v knize vyrovnává i se třemi fenomény: ateismem, post-modernismem a východními náboženstvími, přičemž každému z nich věnuje zvláštní kapitolu. Cherki vytváří osobitou teologii východních náboženství, která v mnohém navazuje právě na Avrahama Jicchaka Kooka. Jejím prostřednictvím se pokouší definovat podstatu jedinečnosti Izraele jako spojnice mezi Západem a Východem. Její základní kontury bychom mohli načrtnout asi následovně:

⁶⁹² Yuval Cherlow, „Eḳronotaw šel budha“, <http://shut.moresheet.co.il/shut2.asp?id=116720> (Navštíveno 18. 3. 2018).

⁶⁹³ Cherki, „Budhizm“, http://ravsherki.org/index.php?option=com_content&view=article&id=2243:224322432243&catid=82&Itemid=100512 (Navštíveno 18. 3. 2018).

⁶⁹⁴ Uri Amos Cherki, *De'a šlula: 'olam we-'adam be-mišnat ha-rav kuḳ* (Jeruzalém: 'Urim, 2015), s. 327–349.

Za lidskými dějinami, včetně kulturního rozdělení na Východ a Západ, stojí Boží vůle.⁶⁹⁵ Dějiny Izraele se z tohoto pohledu odehrávají téměř výhradně v západní kultuře a de facto stojí v základu západní orientace na pokrok.⁶⁹⁶ Východ je naproti tomu charakteristický svou staticností a nezájmem o rozvoj a pokrok. Teologicky se Západ orientuje na Boží jméno (*šem*), personálního Boha. Podle Cherkiho jméno zastupuje směr a cíl, což ukazuje na hebrejské předložce „le-šem“ (za účelem). Myšlení Západu je bytostně teleologické. Naopak Východ představuje impersonální pojetí Boha, které je důsledkem zapomenutí na Boha.⁶⁹⁷ Jeho charakteristickým rysem je vědomí Boží slávy (*kavod*), „zdroje všeho života, všeho živého, všech věd, vši krásy a všeho bytí“.⁶⁹⁸ Tento zdroj však není relevantní, je buď mrtvý, nebo se rozpadl. Buddhismus je pro Cherkiho extrémní podobou této bytostné orientace Východu.⁶⁹⁹ Vzniká jako reakce na polyteismus a kulturu model, ale postupem času se sám stal modloslužebným náboženstvím, protože lidé, ke kterým pronikal, nebyli schopni se modloslužby vzdát. Přesto je podle něj buddhismus absolutním popřením Boha, které vysvětluje „oidipovským komplexem“ ve freudovském smyslu a Freudově pojetí totemismu, tedy vraždou hypostazovaného otce (Boha) jako hlavního konstituenta identity a následnou touhou po sebeanihilaci (*nirvana*), která je projevem vůle po odčinění tohoto hříchu, zakládajícího samotnou lidskou existenci.⁷⁰⁰ Toto zapomenutí na Boha popisuje Cherki jako zdroj „východního pesimismu“.⁷⁰¹

Tento motiv, nám již známý, se znovu objevuje, když se Cherki „za účelem nalezení ideového pozadí buddhismu“ vrací k učení rava Kooka a jeho reakcím na schopenhaueriánskou opozici pesimistických a optimistických náboženství,⁷⁰² zápas sil života se silami, které život popírají. Je to právě zapomenutí na Boha ústící nakonec do agnosticismu, které podle Cherkiho tvoří cynismus Buddhova úsměvu.⁷⁰³ Buddhova odpověď spočívala v hledání útočiště před utrpením života, jež našel v absolutní sebeanihilaci a v nicotě. Tato odpověď je podle Cherkiho do jisté míry oprávněná, neboť vyjadřuje autentický pocit marnosti pozemského počínání a touhy

⁶⁹⁵ Cherki, *De'a šlula*, s. 328.

⁶⁹⁶ Tamtéž, s. 330.

⁶⁹⁷ Tamtéž, s. 334.

⁶⁹⁸ Tamtéž, s. 335.

⁶⁹⁹ Tamtéž, s. 337.

⁷⁰⁰ Tamtéž, s. 335–336.

⁷⁰¹ Tamtéž, s. 336.

⁷⁰² Vliv Kookovy interpretace buddhismu názorně vystihuje následující Cherkiho formulace: „Je třeba pochopit, jaké je ideové pozadí buddhismu. Proto se zahlubáme do slov rava Kooka v knize *'Orot* (K vývoji idejí v Izraeli, kap. 5).“ Tamtéž, s. 337.

⁷⁰³ Tamtéž, s. 340.

duše po návratu k jejímu zdroji, která je podle něj vyjádřena i v židovských textech.⁷⁰⁴ Cherki, stejně jako rav Kook, legitimizuje všechny tyto pocity a vyjadřuje pro ně pochopení. Před darováním Tóry na Sinaji prožíval Izrael podobné dilema. Izrael se podle Cherkiho toužil navrátit k Bohu jako zdroji všeho života, což je však možné pouze za podmínky opuštění tělesnosti, a tedy ukončení lidského života.⁷⁰⁵ Odpověď Tóry je však podle Cherkiho hlubší a představuje další krok za tento fundamentální pesimismus. Návrat k Bohu prostřednictvím přikázání „zvol si život“⁷⁰⁶ považuje za inovaci Tóry, jež stojí v přímém protikladu k buddhismu. Cherki píše:

Buddhismus, jemuž se nedostalo tohoto zjevení, je zde konsistentní, a proto vyzdvihuje smrt jako ideál. To je nejextrémnější pojetí, ale samozřejmě existují i duchovní školy jiného druhu. Rav Kook pokračuje:

„Pohár hněvu vůči životu a jeho hořkosti, jež jsou pocítovány jako trest celé existence, vystupuje nad všechny břehy a všechny rozumové a citové nástroje. Víra i imaginace se naplňují jedinou touhou, tužbou tužeb, být anihilován a vymazán beze zbytku a bez jediné stopy.“

To je základní intuice buddhismu, touha být pohlcen, a mohli bychom zde být mnohem obšírnější. Přesto ve skutečnosti vidíme, že buddhismus se drží tohoto světa – existuje buddhistická společnost, existují buddhistické kláštery a mniši, ačkoli by očividně neměli existovat. Svět je však plný protikladů.⁷⁰⁷

Na Cherkiho textu je zajímavé, že na rozdíl od většiny výše zmíněných respons se po vzoru rava Kooka vypořádává s buddhismem v rámci komplexní teologické vize náboženského sionismu. Opakuje mnohé motivy charakteristické pro tematizaci buddhismu v moderním judaismu 19. a počátku 20. století. Stojí za nimi dobový kontext Kookova náboženského myšlení, který je pro Cherkiho v oblasti teologie světových náboženství autoritou *par excellence*. Stejně myšlenky však k současnému izraelskému národně náboženskému publiku mluví po více než sto letech zcela jinak. Jeho reakce je k východním náboženstvím v mnohém vstřícnější, své směřování však nezakrývá. Cherki si je vědom velké atraktivity východních náboženství pro současné Židy, zejména pro mladé

⁷⁰⁴ Cherki odkazuje na Kaz 6,7: „Všechno lidské pachtění je pro ústa, duše ukojena není.“ Viz tamtéž, s. 340.

⁷⁰⁵ Tamtéž, s. 340.

⁷⁰⁶ Podle Dt 30,19: „Předložil jsem ti život i smrt, požehnání i zlořečení; vyvol si tedy život, abys byl živ ty i tvé potomstvo.“

⁷⁰⁷ Cherki, *De'a šlula*, s. 340–341.

Izraelce, a ukazuje jejich zájem jako autentické spirituální hledání. Deklaruje, že jejich náboženskému hledání rozumí, ale jedním dechem říká, že uvízli napůl cesty v náboženské nedospělosti Východu.

Cherki představuje teologii náboženství rozvíjenou v institucích napojených na Merkaz ha-rav, které v izraelské ortodoxii nejsilněji reflektují obecný zájem Židů a zejména Izraelců mladší a střední generace o východní spiritualitu. Proto Cherki její existenci integruje do svého teologického modelu, který spíše dosazuje tyto nové skutečnosti do základních hegelíanských souřadnic rozpracovaných Avrahamem Jicchakem Kookem. Do nich Cherki integruje starší i současné židovské narativy, které vytvářejí vazbu mezi judaismem a východními náboženstvími, a ospravedlňují tak uznání relativní hodnoty některých atraktivních aspektů východních náboženství s odkazem na jejich původ v judaismu.

V tomto duchu zmiňuje agadickou tradici,⁷⁰⁸ podle níž dary, s nimiž poslal biblický Abraham syny svých ženin na východ,⁷⁰⁹ odkazují k duchovní nauce, jmenovitě k magickým znalostem používání „nečistých jmen“. Ty ztotožňuje Cherki s indickými mantrami, které jsou podle něj „nečisté“ pouze pro Izrael, ale ne pro ostatní národy. Jejich „rituální nečistota“ spočívá v tom, že na rozdíl od židovské spirituality ve východní spiritualitě nezastává ústřední místo etika.⁷¹⁰ Stojí za zmínku, že tento typ argumentace není nový, setkáme se s ním totiž již v polovině 17. století u Menašeho ben Jiśra'ele.⁷¹¹ Podobně jako on i Cherki vidí vztah mezi jmény Brahma a Abraham.

Ne bezdůvodně nazývají v Indii Boha, který stvořil svět, podle Abrahamova jména: „Brahma“ nebo „Brahman“.⁷¹²

⁷⁰⁸ bSanhedrin 91a. Srov. také Zohar I:100b, 133b, 223a.

⁷⁰⁹ Gn 25,6: „Synům svých ženin, které měl, dal dary a ještě za svého života je poslal od svého syna Izáka pryč na východ, do země východní.“

⁷¹⁰ Cherki, *De'a šlula*, s. 347.

⁷¹¹ Přesněji řečeno, Menaše ben Jiśra'el dává do vztahu slova „Abraham“ a „bráhmán“. Menaše ben Jiśra'el, *Nišmat ha'im* (Amsterdam: Šmuel Abravanel Sueiro, 1651), s. 171: „A když [Abraham] sestoupil do Egypta a sídlil tam, vyučoval tuto nauku [o reinkarnaci]. A po něm synové jeho ženin, které ještě za svého života poslal pryč od svého syna Izáka na východ do Země východní, což je Indie. I oni rozšiřovali tuto nauku (ʿemuna). Což nevidíš, že to byli abráhmáni (ʿabrahmanim), dnes nazývaní bráhmáni (brahmanim), synové našeho otce Abrahama (stejně jako se Hagarejci odvozují od Hagar), kteří jako první v Indii hlásali tuto nauku?“ Viz také Melamed, „The Image of India in Medieval Jewish Culture“, s. 299–314.

⁷¹² Cherki, *De'a šlula*, s. 346.

Tyto tradice vytvářejí a rozšiřují vědomí jisté náboženské příbuznosti mezi indickými náboženstvími a judaismem, a především mají být důkazem jejich vztahu jako zdroje a recipienta. Podobně Cherki pro výsadní postavení Izraele a jeho Tóry nachází potvrzení i ve výrocích východních náboženských autorit,⁷¹³ což se může u publika zaujatého východní spiritualitou setkávat s pozitivní odezvou.

Svůj exkurz o východních náboženstvích končí Cherki úvahou o současné době jako přelomovém bodu působení judaismu v dějinách. Až do této chvíle Bůh prostřednictvím židovského národa proměňoval západní svět, jehož náboženská transformace se v hlavních konturách zdát být dokončena.

V průběhu asi čtyř tisíciletí, od časů našeho otce Abrahama, putoval izraelský národ po západní části světa a do té či oné míry napravil (*tiḵen*) hřích vzpoury babylónské věže. Protože bylo zřejmé, že jsme dokončili velký podíl této práce, přišel čas vrátit se do naší země. A vskutku jsme se do naší země vrátili. Co však máme dělat dál? Nyní začal jiný proces, kterým je setkání s východní částí světa. [...] Cesta na Východ se stala mezi mladými lidmi hledajícími cestu rozšířeným fenoménem. To svědčí o počátku procesu, který je jakousi druhou kapitolou vlivu židovského národa na lidstvo. Jen je tentokrát zaměřen na Východ. Dnes, se současnou technologií, není potřeba fyzického exilu, chraň bůh. Geografická vzdálenost neznamená překážku, je možné ovlivňovat i zdaleka. Je možné říci, že co se týče našeho duchovního vlivu na lidstvo, bude v následujících desetiletích setkání s Východem, jak se zdá, ústředním tématem tohoto období.⁷¹⁴

Integrace současné společenské a politické reality do teologie dějin Božího působení v židovském národě jsou jednou z charakteristik moderního hnutí náboženského sionismu, obzvláště pak ideového okruhu navazujícího na učení rabína Avrahama Jichaka Kooka. Atraktivita východní spirituality pro současné Izraelce mladší a střední generace je jedním z těchto prvků.

⁷¹³ Za zmínku stojí příběh, kterým Cherki končí svůj exkurz o Šri Aurobindovi. Podle něj Šri Aurobindo na počátku druhé světové války odpověděl, že pro pochopení jejího významu je třeba počkat na rok 1967. Když v onom roce propukla šestidenní válka, přišel si jeden z tehdejších obyvatel experimentálního města Auroville, nejmenovaný důstojník izraelské armády, který se rozhodl jet zpět do Izraele, pro požehnání za „Matkou“, na jejíž židovský původ Cherki několikrát odkazuje. „Matka“, jak byla nazývána Mirra Alfassi (1878–1973), byla nejbližší celoživotní spolupracovnicí Šri Aurobinda a po jeho smrti v roce 1950 se stala hlavním guruem hnutí integrální jógy. Když Mirra Alfassi „položila ruku na jeho hlavu, promluvil skrze ni duch Aurobinda a všichni ho slyšeli, jak říká: ‚Všechny národy lžou, kromě židovského národa.‘“ Viz Cherki, *De‘a šlula*, s. 346. Podobný příběh o buddhistickém mnichovi přináší také rabín Ze‘ev Šaron, „Ha-masa ha-mufla mi-kulam“, in *‘Ereš šilšal kenafajim*, 2. vydání (b.n., 2002), s. 44.

⁷¹⁴ Cherki, *De‘a šlula*, s. 347–8.

Cherki originálním způsobem ukazuje pochopení pro ty, kdo hledají spiritualitu na Východě, ale zároveň popisuje jejich cestu jako deficitní, a to právě ve sféře, která má být její hlavní devizou, tou je vyspělá spiritualita pro moderního člověka. Východní náboženství jsou postavena na skutečné, ale morálně nekultivované náboženské intuici, která vnímá zdroj všeho bytí. Mystické směřování buddhismu není dostatečnou metafyzickou odpovědí, nemluvě o jeho společenské nedostatečnosti. Důležité je v tomto směru i Cherkiho působení v tak zvaném „noachidském hnutí“. Mezi jeho dva hlavní inspirační zdroje patří rabíni Avraham Jicchak Kook a Jehuda Leon Aškenazi (1922–1996), známý také pod svým skautským jménem „Manitou“. Ten Cherkimu vnuknul myšlenku, že další fází vykoupení následující po vzniku Státu Izrael,⁷¹⁵ je šíření Tóry mezi Nežidy.⁷¹⁶ V tomto směru se Uri Amos Cherki velmi aktivně angažuje. V současnosti je hlavou organizace *Brit Olam: Noachide World Center*,⁷¹⁷ jejímž cílem je šíření sedmi noachidských zákonů mezi Nežidy. Jak podrobně ukazuje Ravitzky,⁷¹⁸ zdaleka nejde pouze o politicky motivovanou aktivitu, která má zajistit podporu Státu Izrael, ale klíčovou roli zde hrají náboženské ohledy. Náboženský sionismus obecně má mesianistické tendence a zejména v moderním radikálním náboženském sionismu této školy není z eschatologického hlediska lhostejné, jakou podobu mají náboženství, jež Nežidé praktikují, nebo zda vědomě zastávají teologii potvrzující vůdčí roli Izraele jako „světla národů“.⁷¹⁹

⁷¹⁵ Rabíni následující učení Cvi Jehudy Kooka vidí současnost jako dobu vykoupení. K této ideji u rabína Uri Amose Cherkiho a jeho učitele rabína Jehudy Leona Aškenaziho viz Uri Amos Cherki, *Ga'al jišra'el: Al ge'ula rišona we-ge'ula ašrona. Štej šijot* (Jeruzalém: Erez, 2016), s. 48 aj. Viz také promluvy rabína Zalmana Barucha Melameda vysílané televizním kanálem Aruš ševa v letech 2013–2017 a vydané pod názvem *Ješ šo'alim* (Bejt El: Kirjat ha-ješiva bejt el, 2018), s. 216–217. Pro širší kontext mesiášské interpretace Státu Izrael v náboženské ideologii školy Merkaz ha-rav viz Aviezer Ravitzky, *Ha-keš ba-megule u-mdinat ha-jebudim: mešibijut šijonut we-radikalizm dati be-jišra'el* (Tel Aviv: 'Am 'oved, 1993), s. 111–200.

⁷¹⁶ Viz následující rozhovor s Uri Amosem Cherkim. 'Eljašiv Rajchner, „'Anu mitkašašim le-chach še-'anu ba-milḥama – re'ijon 'im ha-rav uri šerki“, http://ravsherki.org/index.php?option=com_content&view=article&id=5087:2015-05-04-09-21-30&catid=203&Itemid=100513 (Navštíveno 18. 2. 2019).

⁷¹⁷ Viz http://noahideworldcenter.org/wp_en/ (Navštíveno 18. 2. 2019).

⁷¹⁸ Ravitzky, *Ha-keš ba-megule u-mdinat ha-jebudim*, s. 111–200.

⁷¹⁹ Cherkiho snaha o vytvoření organizované a sjednocené noachidské komunity se těší podpoře vůdčích náboženských institucí Státu Izrael. Viz dopisy předních izraelských rabínů a zástupců ministerstva náboženství z let 2010–2016, kteří vyjádřili Cherkiho činnosti velkou podporu a garanci ze strany státu. „Approval Letters by Rabbis“, http://noahideworldcenter.org/wp_en/approval-letters-by-rabbis/ (Navštíveno 26. 12. 2018). Mezi rabíny, jež zaslali dopisy, v nichž deklarují důležitost tohoto projektu v šíření „Tóry Izraele po světě“, jsou mezi jinými i současní a bývalí aškenázští i sefardští vrchní rabíni David Lau, Jišḥaḳ Josef, Mordechaj 'Elijahu nebo bývalý zástupce ministra pro náboženské záležitosti rabín 'Eliahu Ben-Dahan. Je důležité zmínit, že častý odkaz na Maimonidův halachický kodex *Mišne tora* (hilchot melachim u-milḥamot 8:11) kvalifikující noachidský postoj k příkázáním, pracuje s

4.3.2. Cesta na „Východ“

Obavy z „východní spirituality“ zaznívají od rabínů náboženského sionismu také v souvislosti s již zmíněným fenoménem putování mladých Izraelců na Dálný východ po skončení vojenské služby. Tohoto zpravidla několikaměsíčního novodobého „izraelského rituálu“, který v sekulárních kruzích započal v polovině sedmdesátých let 20. století, se dnes účastní i národně-náboženské vrstvy mladých Izraelců.⁷²⁰ Otázka, zda je vhodné, či dokonce povolené cestovat mimo Zemi izraelskou (*ʿereš jiśraʿel*), provází rabínský judaismus již od jeho počátků.⁷²¹ Tradiční talmudické argumenty pro zákaz vycestovat za hranice Země izraelské – rituální nečistota jiných zemí, modloslužba, odtrženost od mnohých přikázání Tóry, zlehčování jedinečného statusu Země izraelské – rezonují s nároky moderního náboženského sionismu. Pro něj jsou hlavními adresáty izraelští Židé, kteří hledají spirituální inspiraci v cestách za kulturami Dálného východu nebo Jižní Ameriky. Rozhodné rabínské artikulace zákazu vycestovat mimo Zemi izraelskou a obzvláště na Dálný východ mají zapůsobit především na potenciální cestovatele z řad mladých náboženských sionistů. Následující texty patří mezi responsa čtrnácti předních izraelských rabínů na toto téma, většinou formovaných ideologií ješivy Merkaz ha-rav. Souhrnně byla vydána v knize *Ereš šilśal kenafajim* (Země hučícího hmyzu),⁷²² která je opatřena aprobací tehdejšího vrchního aškenázského rabína Jiśraʿela Meʿira Laua. Její název odkazuje na verš z knihy Izajáš 18,1 „Běda zemi okřídleného hmyzu, za řekami Kúše“, přičemž Kúš bývá vedle Etiopie a Nubie tradičně spojována i s Asýrií⁷²³ či Indií.⁷²⁴ Je zřejmé, že právě s ohledem na Indii byl zvolen i název této sbírky respons. Izraelští národně-náboženští rabíni jsou si vědomi toho, že za tímto fenoménem

porušenou textovou verzí, podle níž je přijetí sedmi noachidských přikázání vázáno na uznání zjevení Tóry a podřízení se autoritě jejích učenců. Oproti tomu původní verze vedle kategorie „spravedlivých mezi národy“ stanovuje kategorii „nežidovských učenců“, kteří si podobně jako maimonidovský Abraham odvodili sedm noachidských přikázání na základě vlastního rozumového poznání.

⁷²⁰ Viz Shalom Goldman – Laurie Patton, „Indian Love Call: Israelis, Orthodoxy, and Indian Culture“, *Judaism* 50/3 (2001), s. 351–361; Maina Chawla Singh, „Indians and Israelis: Beyond Strategic Partnerships“, *Israel Studies* 17/3 (2012), s. 22–44. Dalya Markovitch – Ktzia Alon, „The Sterilized Otherness: India in Israel, Israel in India“, *Journal of Indo-Judaic Studies* 10 (2009), s. 61–67.

⁷²¹ Viz Sifrej, Reʿe 80:4; Sifra, Be-ħuķotaj, kap. 6; ʿAvot de-rabi Natan 26:2; tʿAvoda zara 5:2; bKtubot 110b–112a; bBava batra 91a; jNazir 23b; Jalķut Šimʿoni 666:2 aj.

⁷²² *ʿEreš šilśal kenafajim*, 2. vydání (b.n., 2002).

⁷²³ Srov. Avraham ibn Ezra ad. loc. a Malbim ad loc.

⁷²⁴ Srov. Maimonides, *Průvodce tápajících* III:29 versus *Průvodce tápajících* III:21. Viz Melamed, *The Image of the Black in Jewish Culture*, s. 154–155; Melamed, „The Image of India in Medieval Jewish Culture“, s. 310–311.

stojí mimo jiné i spirituální aspirace,⁷²⁵ hledání sebe sama, ne nutně podmíněné vykročením mimo rámec halachického života, ale dozajista příkládající pozitivní hodnotu východním kulturám a náboženstvím. Na argument, zda není spirituální aspirace, jejímž důsledkem může být návrat k judaismu, ospravedlněním pro dočasné opuštění Země izraelské, odpovídá již zmiňovaný rabín Šlomo Aviner následovně:

Proč nám byla z Boží milosti dána Tóra, když hledáme své duše v Indii?! Kdo ví lépe, co se děje v nitru člověka, nemravní modloslužebníci, nebo tvůrce člověka? Proto ten, kdo hledá sám sebe (*ha-ʿani ha-ʿami*), ať nechodí do nečisté země, ale ať si najde tiché místo v naší svaté a krásné zemi, studuje psanou a ústní Tóru, knihy posilující víru a morálku, jež mají moc oživit unavenou duši a naplnit ji vnitřním štěstím, které vytváří život, jenž je hoden nazývat se životem. A obzvláště ať vejdou ve styk s učenici plnými svaté a čisté víry, kteří jsou schopni předat tuto víru jiným.⁷²⁶

Mladí Izraelci putující na Dálný východ se v této optice noří do rituální nečistoty⁷²⁷ a získávají si náklonnost k modloslužbě Dálného východu.⁷²⁸ I když důsledkem může být někdy návrat k judaismu, „vyžaduje si mnoho času a mnoho úsilí konvertovat (*legajer*) tyto cizí vlivy,

⁷²⁵ Joʿav Malka, „Galut pnimit – ha-šoreš la-galut ha-ḥiṣonit“, in *ʿEreš šilṣal kenafajim*, s. 39; Šlomo Aviner, „Ṭijulim le-ḥul – šuʿt we-sipurim ʿal nesiʿat le-ḥul“, in *ʿEreš šilṣal kenafajim*, s. 15–17; ʿEliahu Maʿly, „Ṭijulim le-ḥul le-šem šamajim?“, in *ʿEreš šilṣal kenafajim*, s. 51. Pro mnohem otevřenější přístup k tomuto fenoménu srov. Nisim Amon – Naḥum Langental – Jochi Brandeis, *Kše-moše pagaš et budha* (Jeruzalém: Jediʿot ʿAḥronot, 2005). Snaha pochopit odmítnutí judaismu ze strany izraelské mládeže, její spirituálně motivované „cesty na Východ“ a atraktivitu východních náboženství stála na počátku cest na Dálný východ izraelského rabína a bývalého člena Knesetu za Národně náboženskou stranu (*Miflaga datit leʿumit*) Naḥuma Langental. Ta vedla nakonec ke knize *Kše-moše pagaš et budha* (Když Mojžíš potkal Buddhu), tvořenou sérií rozhovorů mezi autorem a izraelským rodákem Nisimem Amonem, v Japonsku ordinovaným zenovým mistrem působícím v Řecku. Kniha je více než dialogem spíše sérií monologů prezentující Amona a Langental jako mluvčí judaismu a buddhismu. Navzdory obecně otevřenému přístupu k tomuto fenoménu a Langentalově upřímné snaze dobrat se příčin tohoto „selhání náboženského sionismu“ (s. 10) prosvítá za rozhovory o různých tématech náboženského myšlení i jeden z aspektů obrazu buddhismu ve světě náboženského sionismu, který ukazuje zájem o buddhismu a východní spiritualitu jako solipsistické usilování o vlastní blaho a porušení loajality vůči společnému budovatelskému úsilí židovského národa v Izraeli. Viz Amon – Langental – Brandeis, *Kše-moše pagaš et budha* s. 47, s. 262.

⁷²⁶ Aviner, „Ṭijulim le-ḥul“, s. 17–18.

⁷²⁷ Tamtéž, s. 15.

⁷²⁸ Jehošuʿa Šapira, „Brit ha-ʿareš“, in *ʿEreš šilṣal kenafajim*, s. 25.

jejichž původ leží v modloslužebných pojetích“.⁷²⁹ Rabín 'Elijahu Maly ve svém responsu řeší, zda je možné odůvodňovat cesty mimo Zemi izraelskou spirituální motivací:

Fenomén cest do cizích zemí začal u sekulární komunity a mládeže, ale pomalu proniká do náboženské komunity, k náboženské mládeži. Existují ti, kdo tvrdí, že v našich časech není zakázáno tyto cesty podnikat. Další tvrzení, které zaznívá ve prospěch cest do cizích zemí, je, že prostřednictvím setkání s cizími kulturami – buddhismem a ostatními modloslužbami, které jsou ve východních zemích – se poutníkovi podaří najít sebe sama.⁷³⁰

Někteří rabíni obzvláště zdůrazňují zákaz cestování „obzvláště na Dálný východ, které je provázeno mnoha a mnoha zákazy spojenými s pobytem ve společnosti modloslužebníků“,⁷³¹ jak píše rabín Dov Li'or (nar. 1933), další z významných žáků Cvi Jehudy Kooka. Stejně rezolutně se k této otázce vyjadřuje i rabín Haim Drukman (nar. 1932):

Dlouhodobá cesta na Dálný východ je obzvláště špatná, protože vystavuje cestovatele zároveň fyzickému i duchovnímu nebezpečí. Vážná zdravotní nebezpečí i nejzávažnější duchovní nebezpečí v rozličných oblastech – modloslužba, mravnost, košer strava aj. [...] Jak bylo řečeno, neexistuje žádné [halachické] povolení (*heter*) povolení cestovat na Dálný východ, a ten, kdo se ptá, jaké je stanovisko halachy ohledně této záležitosti, odpověď zní: *absolutně zakázáno!*⁷³²

Tyto texty nemíří pouze na buddhismus, většinou pracují s termínem „východní náboženství“ (*datot ha-mizrah*), ale buddhismus je několikrát výslovně zmíněn. Buddhismus je nejen ztělesněním východní spirituality par excellence, ale pro svůj obraz nenáboženské životní cesty založené na univerzalistické praxi plně kompatibilní s jakýmkoli jiným náboženstvím představuje v očích ortodoxních rabínských učenců mnohem zákeřnějšího konkurenta než jiná východní náboženství s jasně definovanou *náboženskou* identitou.

4.3.3. Pozitivní reakce

Mezi ortodoxními rabíny 21. století však nacházíme i několik takových, jejichž responsa se k buddhismu vyjadřují pozitivně a z různých důvodů jej vyjímají z kategorie modloslužby. Již na

⁷²⁹ Malka, „Galut pnimit – ha-šoreš le-galut hišonit“, s. 38.

⁷³⁰ Maly, „Tijulim le-ḥul le-šem šamajim?“, s. 51.

⁷³¹ Dov Li'or, [bez názvu] in 'Ereš šilšal kenafajim, s. 64.

⁷³² Haim Drukman, „Ješi'a le-tijul memušach la-mizrah ha-raḥok asura be-tachlit“, in 'Ereš šilšal kenafajim, s. 63. Zdůraznění je v původním textu.

první pohled je zřejmé, že tyto odpovědi pocházejí z kulturního okruhu diasporního judaismu. Ortodoxie je široký termín, který nemá jasné definované hranice.⁷³³ Mezi autory praktikujícími různé formy buddhistické meditace způsobem popsáným v minulé kapitole, najdeme i ty, jež mají ortodoxní rabínskou ordinaci a hlásí se k moderní ortodoxii. V této kapitole není naším záměrem sledovat pozici „insiderů“ židovsko-buddhistické symbiózy, proto se soustředíme pouze na pohledy zvenku – v tomto případě na pohledy mainstreamového ortodoxního judaismu, který se s tématem židovského zájmu o buddhismus vypořádává svým vlastním způsobem.

Zůstaneme-li u žánru respons, za pozornost stojí halachické dobrozdání současného izraelského ortodoxního rabína Chaima Brovendera z roku 2007. Brovender vyrůstal v Brooklynu a v roce 1967 se jako mnozí jiní američtí Židé rozhodl pro vystěhování do Izraele, kde se věnoval akademickému studiu a především výuce judaismu anglofonních *ba'alej tšuva*, mužů i žen, většinou identifikujících se s liberálním proudem izraelské ortodoxie.

Q: I was recently on a business trip, and while I found the city to be very nice etc., I am a bit concerned. I visited an Asian restaurant, not owned by Jews, (Under the local Rabbis). There seemed to be active idolatry taking place. There was a statue of Buddha, where they had placed a large bowl of oranges and burning incense right in the entrance to the place. At the end of the meal I was served oranges (Possibly ones that were previously in front of Buddha) Is this place considered a “Bais Avodah Zorah”? And can a Jew eat there?

A: Avoda Zara should certainly be avoided. For that reason going into a Catholic church (perhaps real idolatry) is problematic. However, Buddhism is different. There the reference is to a great religious teacher called “the enlightened one”. It is hard to imagine why this might be called Avoda Zara.⁷³⁴

Brovender zcela přijímá moderní západní interpretaci buddhismu, a tím celý buddhismus i jeho jednotlivé aspekty vyjímá z kategorie modloslužby. Brovender dokonce nazývá Buddhu velkým *náboženským* učitelem. Toto responsum je však i zajímavým svědectvím o sociální dynamice v souvislosti se vztahem k buddhismu a křesťanství, která bude mnohem patrnější z následujících textů, vztahujících se k reformnímu judaismu. Zatímco křesťanství je v důsledku své historické zátěže vnímáno jako ohrožení židovské identity, buddhismus si tuto zátěž nenese. Symbolické

⁷³³ Velmi výmluvná je v tomto ohledu předmluva Aviezera Ravitzkeho k monografii na téma židovské ortodoxie. Viz Aviezer Ravitzky, „Mavo: ‘al gvulot šel ha-’ortodoḳsija“, in Yosef Salmon – Aviezer Ravitzky – Adam Ferziger (eds.), *’Ortodoḳsija jehudit: Hebeṭim ḥadašim* (Jeruzalém: Magnes Press, 2006), s. 1–20.

⁷³⁴ Rabbi Chaim Brovender, „Ask the rabbi“, *Jerusalem Post*, 21. 8. 2007. Brovenderovo responsum již není dostupné on-line.

obývání buddhistického prostoru není v této perspektivě překročením židovských sociálních a náboženských hranic a porušením loajality.⁷³⁵

Proměna, kterou znamená vznik západního moderního buddhismu, i role, jíž sehrává v současném judaismu, je reflektována v responsu rabína hnutí Chabad Tzvi Freemana z roku 2007. Jeho responsum nazvané „Is Buddhism Kosher?“⁷³⁶ obsahuje několik narativů, které sehrávají důležitou roli v integraci buddhismu do současného amerického judaismu. Freedman píše:

You will find throughout our people's history a process by which some elements of alien cultures are adopted while others are rejected. Not a very formalized process — the rules are rather vague and tenuous — but nevertheless successful in avoiding the syncretism that has dissolved other cultures while imbibing all that is good from the world about us. [...]

Interestingly, as much as we took from those alien cultures, they were even more affected than we were. Today, this refinement process is extending to Buddhism. Many Jews began their spiritual trek with the path of Buddha and continued by discovering their own heritage in Torah. A twofold process occurs: *Buddhism has evolved more in the past thirty years than in all its history before, to the point that what is presented today in America as Buddhism is already more Jewish than it is Buddhist. And, secondly, when those practicing “Jubus” return to Jewish practice, they reject those aspects that are anathematic to Torah, while making good use of those aspects that are complimentary.*⁷³⁷

[...]

Even if the intellectual Buddhist conceives of these notions in a highly abstract fashion, they are still the notions of idolatry against which our father Abraham struggled. For a Jew to burn incense in front of a statue is horrifying, no matter what he will say are his inner intents. Similarly, the proclamation, “In Buddha I find refuge” is a catastrophe for the Jewish soul. On the other hand, the mental rigor and personal discipline of these practices have proven of great benefit to many in their praying and meditation (both of which are organic to Judaism). Furthermore, it is likely that the essential teachings of the original teacher who is now called Buddha contain much of the ancient wisdom that was lost. Buddha lived at the time of the Babylonian Exile, as did Lao Tse (according to some historians) and Pythagoras. At that time, the Jews were deliberately transported to the frontiers of the Persian Empire. Along with them, they took their Torah knowledge and undoubtedly spread it to others. Perhaps we are now

⁷³⁵ K tomuto tématu viz sekci 4.4. této kapitoly.

⁷³⁶ Tzvi Freeman, „Is Buddhism Kosher“, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/60122/jewish/Is-Buddhism-Kosher.htm (Navštíveno 13. 3. 2019).

⁷³⁷ Kurzíva není součástí původního textu.

only sifting Solomon's lost jewels out of the mud in which they have been buried for two and a half millennia.⁷³⁸

Proces integrace nežidovských prvků do judaismu je podle Freedmana spojen s jejich zdokonalením a očištěním v kulturách, z nichž bezprostředně přicházejí. Židé mají podle tohoto narativu zásadní podíl na „odpohanštění“ buddhismu a jeho proměně v hodnotnou životní cestu.⁷³⁹ Židovské působení v buddhismu v posledních třiceti letech je interpretováno jako významnější než celá dosavadní buddhistická historie. Podobně jako v obvyklém středověkém a renesančním narativu o původu sekulárních věd mezi Židy je i učení, na němž je založena hodnota buddhismu, představováno jako dědictví Židů – v tomto případě Židů navrátilých se z babylónského zajetí. Moderní příběh judaismu a buddhismu pak znamená vedle očištění buddhismu samotného i návrat těchto prvků do lůna judaismu. Nejedná se tedy jen o racionalizaci integrace nepopíratelných vlivů buddhismu do judaismu prostřednictvím *ba'alej tšuva*, ale i o apropiaci úspěchu současného amerického buddhismu. Jak je příznačné pro současnou mainstreamovou ortodoxii a pro hnutí Chabad obzvláště, Židé působící v americkém buddhismu jsou stále chápáni jako součást americké židovské komunity a buddhismus může dost dobře být pouhou přestupní stanicí k „autentickému“ judaismu.

Na dvě otázky související s pohledem judaismu na buddhismu odpovídá ve své sbírce respons z roku 2011 asi nejslavnější představitel australské moderní ortodoxie rabín Raymond Apple (nar. 1935). Apple je klasickým představitelem anglosaské otevřené moderní ortodoxie, která v nesrovnatelně větší míře než izraelská ortodoxie reflektuje posuny mezináboženského étosu mezi představiteli světových náboženství. Apple se celý život významně angažoval v mezináboženském dialogu a jeho responsa týkající se jiných náboženství jsou charakteristická deklarativní formou obvyklou pro oficiální stanoviska v rámci mezináboženského dialogu, z nichž přes odlišnost názoru zaznívá respekt a úcta.

Judaism and Buddhism have had very little contact. Nonetheless a comparison of their respective philosophies is instructive. Each is a serious, noble system of thought which approaches life from a distinctive viewpoint.⁷⁴⁰

⁷³⁸ Freeman, „Is Buddhism Kosher“, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/60122/jewish/Is-Buddhism-Kosher.htm (Navštíveno 13. 3. 2019).

⁷³⁹ Tento narativ existuje i mezi akademiky zabývajícími se fenoménem JUBU. Srov. Niculescu, „I the Jew, I the Buddhist“, s. 352.

⁷⁴⁰ Raymond Apple, *Let's Ask the Rabbi: Replies, Responses & Reflections* (Milton Keynes: AuthorHouse, 2011), s. 34.

Toto srovnání pojímá Apple zcela v intencích Leo Baecka, jehož text o bytostné dichotomii mezi judaismem orientovaným na život a společnost a asketickým individualistickým buddhismem přímo cituje.⁷⁴¹ Tato perspektiva židovského náboženského pohledu na buddhismus se tak drží víceméně beze změny více než sto padesát let, kdy byla poprvé artikulována Ludwigem Philippsonem. V duchu výše zmíněného mezináboženského étosu však dodává:

It goes without saying that Judaism highly respects Buddhist spiritually, but regards as erroneous the lack of God in some Buddhist teachings and polygamy in others.⁷⁴²

V dalším responsu odpovídajícím na otázku, „zda judaismus schvaluje útoky bojovníků Talibánu na buddhistické sochy v Afghánistánu“, Apple nejprve odkazuje na neplatnost biblických nařízení o ničení modloslužebných soch, která se podle něj vztahovala pouze na sedm biblických národů v Zemi izraelské.⁷⁴³ Dále však píše na adresu buddhismu následující slova:

Whilst regretting that Buddhism does not worship the one God, Judaism recognises that it is a spiritual and moral way and respects its moral conscience. It also understands that figures of the Buddha are an inspiration for Buddhists but are not objects of worship.⁷⁴⁴

Je zřejmé, že Apple vychází z etiky i stylu německého liberálního judaismu. Jeho responsa jsou spíše deklarací židovské perspektivy bez hlubší halachické analýzy a mají představovat obecná vodítka na ideové mapě současných důležitých témat.⁷⁴⁵ Apple odmítá aplikovat striktní halachická kritéria na užívání soch, neklasifikuje je jako objekty modloslužby, ale chápe jejich roli jako inspirační. Podobně jako předválečný judaismus se Apple s buddhismem vyrovnává ideově a kategorii modloslužby ani detailně neanalyzuje. Applův hlas je důležitý i z hlediska politiky anglosaské moderní ortodoxie. Od roku 2015 je prezidentem izraelské sekce americké instituce

⁷⁴¹ Tamtéž, s. 34.

⁷⁴² Tamtéž, s. 35. V podobném duchu odpovídá i v jiných svých responsech. Viz Raymond Apple, „Eastern religions – Ask the Rabbi“, <https://www.oztorah.com/2019/01/eastern-religions-ask-the-rabbi/#.XG6IoPZFw2w> (Navštíveno 21. 2. 2019).

⁷⁴³ Podle Jacoba Katze byl argument o sedmi národech poprvé použit v apologetickém diskurzu Jehonatanem z Lunil. Viz Jacob Katz, *Bejn jehudim le-gojim* (Jeruzalém: Mosad bialik, 1977), s. 113.

⁷⁴⁴ Apple, *Let's Ask the Rabbi*, s. 35.

⁷⁴⁵ Viz první odstavec na následující internetové stránce. Raymond Apple, „Some Jewish attitudes“, https://www.oztorah.com/2013/06/some-jewish-attitudes/#.XG6Jr_ZFw2w (Navštíveno 19. 2. 2019).

Rabbinical Council of America, jedné z největších amerických organizací sdružujících ortodoxní rabíny. Apple si je vědom existence fenoménu židovských buddhistů a do jisté míry i faktu, že nějakým způsobem ovlivňují současný judaismus.⁷⁴⁶

Teologickou odpovědí jiného typu, která vybočuje z motivací, které stojí za texty obsaženými v této kapitole, je text rabína Adina Steinsaltze (nar. 1937), známého především jako autora moderní verze vydání obou Talmudů. Protože Steinsaltzovo renomé jako předního znalce Talmudu a člověka, který se ve velké míře zasloužil o rozšíření jeho studia do širších vrstev izraelských i diasporních Židů, dává jeho hlasu jistou váhu v rámci současné ortodoxie s výjimkou její charedi části, uvádím na závěr i jeho text z roku 2005.⁷⁴⁷ Steinsaltz se k buddhismu vyjadřuje v rámci širší konceptualizace mezináboženských vztahů a náboženské tolerance, přičemž se snaží ukázat výhody takové interpretace sedmi noachidských přikázání, která při definici monoteismu uplatňuje jiná kritéria pro Židy a jiná pro Nežidy.⁷⁴⁸ Hinduismus a buddhismus řadí Steinsaltz mezi monoteismy s odkazem na jejich normativní náboženskou doktrínu, která odmítá fundamentální multiplicitu posvátna.

As for Buddhism, the difficulty is not that there is a plethora of gods, though Siddhartha Gautama and other buddhas, bodhisattvas, and “incarnate” lamas are often treated as godlike. The difficulty, from the perspective of the Noahide laws, is that it is unclear whether Buddhism is theistic at all. Buddhist thinkers tend to argue that metaphysical beliefs are among the causes of human suffering. (There are parables attributed to the Buddha in which the metaphysician or theologian is likened to one who has been shot by an arrow and is worried about who made the arrow, how it was constructed, and how it flew to its mark, instead of trying to remove it and doctor the wound.) Still, it is not necessarily atheistic to conclude that, because holding metaphysical beliefs leads to pain, it is best to concentrate our attention on proper human behavior. In any case, however controversial the question of whether Buddhism is theistic, it is certainly not polytheistic. By the standards of Jewish law as applied to Jews, Hinduism and Buddhism do not count as monotheistic traditions. However, the essential point of the Noahide laws is that the standards of Jewish law do not apply to non-Jews.⁷⁴⁹

⁷⁴⁶ Raymond Apple, „Liturgy in the Diaspora“, <https://www.oztorah.com/2012/06/liturgy-in-the-diaspora/#.XG6MBfZFw2w> (Navštíveno 21. 2. 2019).

⁷⁴⁷ Adin Steinsaltz, „Peace without Conciliation: The Irrelevance of ‘Toleration’ in Judaism“, *Common Knowledge* 11/1 (2005), s. 41–47.

⁷⁴⁸ Pro komplexní analýzu této otázky viz David Novak, *The Image of a Non-Jew in Judaism* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2011).

⁷⁴⁹ Steinsaltz, „Peace without Conciliation“, s. 44.

Pro potřeby interpretace nežidovských náboženství spadá podle Steinsaltze buddhismus do kategorie monoteismů. Steinsaltz využívá talmudický koncept odlišných kritérií rozvedený středověkými tosafisty s ohledem na křesťanství,⁷⁵⁰ který umožňuje udržet homogenitu vlastní tradice a zároveň nechává ostatním náboženstvím jistý prostor pro vlastní sebedefinici. Normativní doktrína je pro Steinsaltzovu interpretaci důležitější než reálná lidová praxe,⁷⁵¹ která je halachicky irelevantní, protože judaismus se nevyjadřuje k doktrinálním a ortopraktickým odchylkám v rámci jednotlivých náboženství.

The less than absolutely monotheist folk beliefs of Christians or Buddhists are taken in Jewish law to be violations of Christianity and Buddhism, religions that are in themselves adequately monotheistic; hence such beliefs are only problematic internally – solely within the discourse of another religion. Such violations do not affect what Judaism has to say about Christianity or Buddhism or any other religious tradition. The standards of Jewish law cannot be violated where they do not apply.⁷⁵²

Steinsaltzova interpretace, která rozšiřuje středověkou argumentaci formulovanou tosafisty i na hinduismus a buddhismus, je důležitým hlasem v současném pohledu ortodoxie na tato dvě náboženství.⁷⁵³ V této souvislosti je důležité zmínit, že o možnosti kategorizovat „Indy, Čínany a Japonce“ jako ty, kdo stejně jako křesťané pouze přidružují ke Stvořiteli nebe a země další náboženské skutečnosti (*ovdim be-šituf*), uvažuje již někdejší vrchní rabín Izraele Isaac (Jiṣḥaḳ) Herzog. Tuto otázku však nerozhoduje s ohledem na neznalost příslušných náboženství.⁷⁵⁴

⁷⁵⁰ Viz Tosafot, bSanhedrin 63b, s.v. „asur“; bBechorot 2b, s.v. „šema“. V Tosafot je tento názor uveden pod jménem rabína Ja'akova ben Meira (1100–1171), pravděpodobně původnější verze se nachází v knize *Sefer toldot 'adam we-ḥawa* 17:5, jejímž autorem je tosafista Jeruḥam ben Mešulam (1290–1350). Ta uvádí jako autora rabína Jiḥaḳa ben Šmu'ela (c. 1115 – c. 1184)). Viz Katz, *Bejn jebudim le-gojim*, s. 44 a týž, „Šloša mišpaṭim 'apologetijim be-gilgulejhem“, *Zion* 23/3–4 (1957/1958), s. 183.

⁷⁵¹ Steinsaltz, „Peace without Conciliation“, s. 44.

⁷⁵² Tamtéž, s. 45.

⁷⁵³ Pro podrobnější analýzu Steinsaltzova responsa s ohledem na hinduismus viz zatím jedinou monografii věnovanou halachické analýze hinduismu od Alona Goshen-Gottsteina, *Same God, Other god: Judaism, Hinduism, and the Problem of Idolatry*, (Palgrave Macmillan, 2016), s. 84–91.

⁷⁵⁴ Jiṣḥaḳ Herzog, „Zchujot ha-mi'utim lefi ha-halacha“, *Tḥumin* 2 (1980/1981), s. 179.

4.4. Neortodoxní judaismus

Ohledávání statusu buddhismu z perspektivy současného judaismu, popřípadě diskuze o možnosti zahrnutí některých jeho prvků do judaismu, se samozřejmě netýká pouze ortodoxie. Velká otázka, která vyvstala již v souvislosti s mesiánským judaismem, byla, jaká míra participace na jiném náboženství znamená překročení hranice, jejíž respektování má být nutné pro udělení členství v reformní kongregaci. Zatímco v otázce mesiánského judaismu panuje téměř plný konsensus o jeho neslučitelnosti s reformním judaismem, na buddhismus je pohlíženo s mnohem větší shovívavostí a praktikující buddhisté jsou bez problémů přijímáni jako členové reformních kongregací.⁷⁵⁵ Jak již bylo naznačeno výše, tato nerovnost, mesiánskými Židy vnímaná jako nespravedlivá,⁷⁵⁶ má své logické důvody. Identifikace s buddhismem není v širším židovském kulturním povědomí chápána jako odmítnutí židovství, jako tomu je v případě křesťanství. Tento fakt sehrává ústřední roli.⁷⁵⁷ Přesto si i reformní hnutí klade otázku o míře tolerovatelnosti buddhistické praxe u jedinců aktivních v reformních kongregacích. Reformní rabín Evan Dana

⁷⁵⁵ Dana Evan Kaplan, *New Reform Judaism: Challenges and Reflections* (Filadelfie: The Jewish Publication Society, 2013), s. 260.

⁷⁵⁶ V diskuzi o inkluzi mesiánských Židů sehrává téma JUBU svou důležitou roli pozitivního precedentu vedle sekulárních a humanistických Židů, kteří nemají problém se členstvím (nejen) v reformních kongregacích. Viz diskuzi o JUBU ve vztahu k mesiánským Židům in Carol Harris-Shapiro, *Messianic Judaism: A Rabbi's Journey Through Religious Change in America* (Boston: Beacon Press, 1999), s. 173. Srov. také responsum moderně ortodoxního rabína a učitele židovské meditace Natana Ophira na stránce Jewish Values Online. http://www.jewishvaluesonline.org/question.php?id=1205&cprg=%2Fsearch.php%3Fsearchtxt%3Djubu%26what%3DA#_ftnref4. (Navštíveno 10. 6. 2018). V otázce výmluvně zaznívá nepochopení a rozpaky nad touto zjevnou asymetričností: „Both my parents are Jewish. I live as a Jew, embrace Jewish values and culture, and believe in Jesus as the Messiah. I identify as a Messianic Jew. My question: Most rabbis dispute the validity of my faith and assert that I have lost my right to be called a Jew. I am troubled and perplexed by this prejudice. Why is there an empathetic understanding towards Messianic Chabadniks or Jewish Buddhists (JUBUs) but not towards Messianic Jews? Why am I ostracized while secular, atheist and non-believing Jews are accepted?“

⁷⁵⁷ Harris-Shapiro shrnuje důvody pro tuto skutečnost následovně: „Given the acceptance of some forms of Eastern worship and the understanding of the secular character of much of the American Jewish community, given the far-reaching alterations liberal Judaism has made in traditional Jewish belief and practice, given the almost universal Jewish practice of sanctifying American values through Jewish ritual, it seems clear that what has provoked the ban against Messianic Jews is not merely a flouting of halachic boundaries of belief or behavior. Rather, Jews who accept Jesus are understood to have committed far more than the worship of a strange god; they have committed betrayal. Because for many the point of practicing Judaism at all is as a ‘cultural totem’, demarcating Jewish identity in contrast to the Christian community, the Messianic use of such practices to dismantle the very boundary between the Jewish and Christian peoples sabotages the whole project of Jewish ritual.“ Viz Harris-Shapiro, *Messianic Judaism*, s. 176.

Kaplan ve své knize *The New Reform Judaism: Challenges and Reflections* věnuje této otázce jednu z kapitol, přičemž fenomén JUBU tvoří asi její třetinu:

If the Reform movement is willing to accept people like Boorstein on the assumption that they are embracing a spiritual discipline rather than a religion, the next question would be, Is there any specific aspect of Buddhism that would not be permissible? Are there certain types of Buddhist practice that violate the prohibition against idolatry? The Ten Commandments prohibit Jews from worshiping idols. Indeed, Judaism prohibits the worship of any other deity other than Adonai. Is the statue of the Buddha that so many tourists to Thailand bring home with them just a memento or is it a replica of an idol?⁷⁵⁸

I tematizace buddhismu ze strany současného reformního judaismu charakterizují možná překvapivě snahy odpovědět si na otázku, zda se v případě buddhismu jedná o modloslužbu, či ne.⁷⁵⁹ Klasifikace buddhismu tímto klasickým prizmatem rabínského judaismu není plošná, reformní rabíni rozeznávají mezi buddhismem, jenž má charakter polyteistického náboženství, a buddhismem, který je neteistický a zdůrazňuje etiku a kontemplativní praxi.⁷⁶⁰ Vzhledem k tomu, že k fundamentům reformního judaismu patří popření existence dogmat v judaismu, se však nemůže spokojit s otázkou po modloslužebném statusu buddhismu. V souladu se svou ideologickou orientací tematizuje vztah buddhistických a židovských hodnot, přičemž důležitou otázkou je, nakolik židovská apropriace buddhismu ohrožuje konsenzuální chápání židovské identity, popřípadě jaký model staví pro reformní židovskou komunitu.

Asi nejexplicitněji se otázce věnuje responsum⁷⁶¹ Centrální konference amerických rabínů (CCAR)⁷⁶² z roku 1992, v němž tato instituce odpovídá na otázku rabína Sheldona Ezringa, zda může přijmout za členy pár, který vedle judaismu zároveň praktikuje buddhismus. V té době byli členy konzervativní kongregace, ale vedle sympatie pro reformní judaismus se jednalo i o zapsání jejich dítěte do reformní školy. Muž konvertoval k judaismu jako teenager a v praktikování tibetského buddhismu našel obohacení svého judaismu. Žena byla ordinována kněžka v zenové

⁷⁵⁸ Dana Evan Kaplan, *New Reform Judaism*, s. 255.

⁷⁵⁹ Viz také responsum reformního rabína Jonathana Biatche: <http://www.jewishvaluesonline.org/533> (Navštíveno 10. 6. 2018).

⁷⁶⁰ „Practicing Judaism and Buddhism“, § 5752.3, <https://www.ccarnet.org/ccar-responsoa/tfn-no-5752-3-123-126/> (Navštíveno 6. 3. 2018).

⁷⁶¹ Tamtéž.

⁷⁶² Central Conference of American Rabbis založil v roce 1889 rodák z Lomničky rabín Isaac Mayer Wise (1819–1900) a je hlavní organizací reformních rabínů v USA a v Kanadě.

tradici. Oba považovali buddhismus za „neteologický“ a umožňující synchronní náboženskou praxi s judaismem. Před autory responsa stála již výše zmíněná otázka. Jaký je status buddhismu v židovské náboženské i širší kulturní perspektivě?

As indicated, when Jews profess Christianity or Islam they are considered apostates. Is such judgment appropriate also when it comes to Buddhism, and is it appropriate in view of the circumstances of the present case? [...] If we were to deal solely with the husband we might be inclined to interpret his statement as meaning that he is engaging in meditative practices which enhance his spiritual awareness. [...] Many Jews experiment in this fashion, which would not expose them to the charge of apostasy.⁷⁶³

Autoři responsa zastávají názor, že židovské angažmá v buddhismu není stejné povahy, jako kdyby se jednalo o křesťanství nebo islám. Zatímco jejich praktikování by bylo považováno za zásadní rozchod s židovstvím, v případě buddhismu tomu tak není. Buddhistická praxe sama o sobě zde není vnímána jako špatná pro jednotlivce. Problém leží v jejích důsledcích pro komunitu.

The couple must be brought to realize that with all the respect we have for their Buddhist practices and beliefs, the enlargement which they think they have brought to their Judaism may fit their own personal needs but does not fit the needs of a congregation. Their request to join the congregation should therefore not be accommodated. [...] We would counsel against admitting the child if it appears that it is to be brought up in two religious traditions. R. Walter Jacob affirmed, for instance, that a child could not be a Bar Mitzvah if he is also to have a Christian confirmation. The rabbi will have to evaluate the possibility that other children in the religious school may be thoroughly confused if they learn that a fellow student professes two identities. It is difficult enough to teach our children the uniqueness of Judaism and its essentials.⁷⁶⁴

Jako problematická je zde chápána role zenové kněžky. Ta vyžaduje mnohem aktivnější participaci a je podle autorů responsa modelovou rolí. Rabín Evan Dana Kaplan přístup tohoto responsa implicitně kritizuje a naznačuje, že je žádoucí nevyřazovat tyto lidi z života židovských kongregací.⁷⁶⁵ Z jeho rozboru postoje reformního judaismu k tomuto tématu vysvítá nedůvěra vůči

⁷⁶³ „Practicing Judaism and Buddhism“, § 5752.3, <https://www.ccarnet.org/ccar-responsa/tfn-no-5752-3-123-126/> (Navštíveno 6. 3. 2018).

⁷⁶⁴ Tamtéž.

⁷⁶⁵ Kaplan, *New Reform Judaism*, s. 257, s. 258.

funkčnosti jasného nastavení hranic, i když rabín Kaplan zároveň považuje za důležité, aby výsledné rozhodnutí bylo důsledkem kvalifikovaného dlouhodobého konsensu.⁷⁶⁶ Linií, která se ani po sto letech z (nejen) reformních textů neztrácí, je argumentace založená na dichotomii buddhismus-judaismus spojované s odkazem Leo Baecka.⁷⁶⁷ Responsum z roku 1992 na něj explicitně odkazuje ve snaze demonstrovat diametrální odlišnost obou náboženství:

Judaism is a deed-oriented rather than a contemplative religion, and while the merits of the latter are great, it reflects a basically different approach to the needs of everyday life, and therefore Rabbi Leo Baeck took the view that Judaism and Buddhism are complete opposites, “two religious polarities”.⁷⁶⁸

Podobně v článku nazvaném „JuBu is not the way“ z cyklu „Strengthening Reform“ reformního židovského pedagoga Williama Berksona nalezneme vedle odkazu na jeho problematičnost ve spojitosti s definicí modloslužby znovu i artikulaci neslučitelnosti obou náboženských vizí:

Now I don't want to dismiss the seriousness of the need for peace of mind, and how to do this within a committed Jewish life is a question I will return to later. But we should acknowledge at the outset that Buddhism and Judaism have very different visions of the good life. The Buddhist ideal is of an impoverished monk, detached from worldly cares, meditating on a mountain retreat. The Jewish ideal is of a family, after the week's labors, around the table at Shabbat – praying, discussing matters of family, of Torah, and arguing about how to better the world, all with love. [...] while we can learn from Buddhism, and even incorporate some ideas from it in Judaism, we need to be aware that it is a radically different approach to religion, and to life.⁷⁶⁹

O tom, že ne pro všechny reformní rabíny je Baeckova dichotomie srozumitelná svědčí následující text již zmiňovaného rabína Evana Dany Kaplana, který komentuje odkaz na Leo Baecka ve výše zmíněném responsu z roku 1992 následovně:

⁷⁶⁶ Tamtéž, s. 268–269.

⁷⁶⁷ Viz podkapitolu 2.4.6. této práce.

⁷⁶⁸ „Practicing Judaism and Buddhism“, § 5752.3, <https://www.ccarnet.org/ccar-responsa/tfn-no-5752-3-123-126/> (Navštíveno 6. 3. 2018).

⁷⁶⁹ William Berkson, „JuBu is not the way“, http://blogs.rj.org/blog/2008/07/24/strengthening_reform_7_jubu_is/ (Navštíveno 6. 3. 2018).

In their responsa, the committee pointed out a fundamental difference between the worldviews of the two religions. "Judaism clearly affirms this world and does not, as the majority of Buddhist traditions do, denigrate its importance." Judaism, they explained, is a "deed-oriented" religion while Buddhism has a "contemplative" approach. "While the merits of the latter are great", Buddhism has a different approach to everyday life. The differences were so great that Rabbi Leo Baeck argued that Judaism and Buddhism are "two religious polarities". I personally disagree with this position. Baeck's comment was not meant to exclude. Even if the gross stereotypes in the responsa are true, these polar approaches would seem to be complementary rather than in conflict.⁷⁷⁰

Autoři responsa na rozdíl od rabína Kaplana interpretují Baeckovo vyjádření správně. Za pozornost stojí, že Kaplan již není schopen jej vidět exklusivisticky. Hodnoty, které Baeck popisuje jako nedostatky, jsou v jeho optice zjevné klady, a je pro něj těžko myslitelné, že by se vůči nim fundamentální myslitel liberálního judaismu mohl takto vymezovat. Na čem se však s ostatními reformními rabíny shodne, je, že tolerovatelná míra propojování buddhismu s judaismem je nezodpovězenou otázkou. Buddhismus se prostřednictvím JUBU stal interním tématem judaismu. Fakt, že supluje židovskou poptávku po spiritualitě, je znepokojující, ale skutečným problémem se stává až ve chvíli, kdy ohrožuje identitu židovské komunity jako celku, ne když je součástí životního příběhu jednotlivce. Kaplanovým závěrem je, že zatímco v reformním hnutí existuje na základě obavy o ohrožení judaismu principiální snaha se vůči buddhismu vymezit, fakticky zůstávají židovským buddhistům reformní kongregace otevřené. Tato situace by se podle Kaplana mohla změnit pouze v případě, že by se kongregace při prověřování potenciálních nových členů na toto téma zaměřily, ale takovou změnu kongregační politiky v reformním hnutí považuje za nemyslitelnou.⁷⁷¹

Je zřejmé, že halachicky definovaná modloslužba není v diskursu reformního judaismu hlavním kritériem pro inkluzi či exkluzi buddhismu. Tento fakt zřetelně vyvstává při srovnání s mesiánským judaismem či křesťanstvím. Ačkoli bychom stěží hledali reformního rabína či rabínku, kteří by označili křesťanství za modloslužbu, historická zátěž, kterou si křesťanství ve vztahu k judaismu nese, jej v komunitní politice i v té nejmenší míře činí nepřijatelným pro kombinaci s judaismem. Případ buddhismu, který je z hlediska tradičních halachických kategorií mnohem problematictější, na tuto historickou podmíněnost nenaráží. Narativ o vysoké židovské

⁷⁷⁰ Kaplan, *New Reform Judaism*, s. 257.

⁷⁷¹ Tamtéž, s. 260.

přítomnosti v americkém buddhismu, existující sociální vazby mnohých amerických buddhistů na židovství, klasifikace buddhismu jako v pravém slova smyslu nenáboženské spirituality – to vše z perspektivy židovské identity nesugeruje představu o skutečném rozchodu s židovstvím ve všech jeho aspektech včetně komunity a rituálů vázaných na životní a roční cyklus. Židovští buddhisté nejsou většinou židovské komunity vnímáni jako „outsideri“, z čehož vyplývá i ochota umožnit takovým lidem přináležet k jednotlivým kongregacím.

4.5. Jewish Mindfulness

Vedle negativních i pozitivních reakcí na buddhismus existuje v judaismu ještě jiný důležitý trend. S tím, jak dochází k pozitivnímu ocenění meditačních technik v samotném buddhismu, vzniká zároveň s jejich integrací do židovské praxe i potřeba tyto techniky různými způsoby judaizovat. S touto tendencí souvisí vznik fenoménů Jewish Meditation a před necelým desetiletím i Jewish Mindfulness.⁷⁷² Ani jednomu z nich se zde nebudeme detailně věnovat, protože většinou netematizují buddhismus jako takový.⁷⁷³ Protože však oba s jeho reflexí v judaismu bezprostředně souvisí, zmíníme se o nich alespoň okrajově. Tyto fenomény jsou úzce spjaty s hnutím JUBU a dalo by se říci, že představují jednu z jeho přirozených vývojových cest. Na rozdíl od úsilí otevřeně propojit buddhismus a judaismus se snaží revitalizovat židovskou spiritualitu pomocí buddhistických meditačních technik. Přiznaná role buddhismu zde však zcela upadá do pozadí a veškeré techniky i ideje pocházející z buddhismu jsou judaizovány. Jak píše Mira Niculescu, obzvláště mezi mladší generací učitelů existuje mnohem větší neochota připustit buddhistické inspirace jejich meditačních technik a nauky:

However, some practitioners, especially those in the younger generation, seem hesitant to acknowledge the Buddhist source of their practice. JMC's Laichter, for instance, argues that "Buddhism doesn't have the monopoly on the breath." The question of whether or not to

⁷⁷² Viz výčet webových stránek některých projektů a židovských meditačních center in Mira Niculescu, „Going Online and Taking the Plane. From San Francisco to Jerusalem. The Physical and Electronic Networks of Jewish Mindfulness“, *The Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 8 (2015), s. 113. Mezi nimi jsou například <http://Jewishmindfulness.net>; <http://adasisrael.org/jmcw>; <http://www.awakenedheartproject.org>; <http://www.jewishspirituality.org/>; <http://www.jmcbrooklyn.org/> aj. (Navštíveno 22. 10. 2018).

⁷⁷³ Analýze hnutí se podrobně věnuje Mira Niculescu. Viz Mira Niculescu, „Mind Full of God“, in Scott A. Mitchell – Natalie E. F. Quli (eds.), *Buddhism beyond Borders: New Perspectives on Buddhism in the United States* (Albany: SUNY Press, 2016), s. 143–160; též, „Going Online and Taking the Plane“, s. 98–114; též, „Boundary Crossers: The Jewish Buddhists' and Judaism's symbolic boundaries in a global age“, *Archives de sciences sociales des religions* 177 (2017), s. 157–175.

pay tribute to Buddhism in Jewish mindfulness practices is actually currently raising debates in the community. Jay Michaelson,⁷⁷⁴ for instance, a Jewish activist and thinker, denounces the absence of “the B word”, in Jewish mindfulness discourses.⁷⁷⁵

Tyto sekularizované a posléze judaizované meditační techniky se postupně stávají běžnou součástí nejen reformních a konzervativních institucí, ale vyskytují se i v institucích ortodoxních. Kurzy židovské meditace tak nabízejí organizace jako Chabad nebo Yeshiva University,⁷⁷⁶ jež však jedním dechem ukazují škodlivost buddhismu jako takového.

Můžeme rozlišit tři způsoby judaizace buddhistického materiálu v rámci fenoménů Jewish Meditation a Jewish Mindfulness. Pronikání buddhistické meditace do ortodoxních institucí je součástí procesu, který odpovídá na poptávku po buddhistických meditačních technikách a na atraktivitu některých aspektů buddhistického světového názoru, ale zároveň nově definuje a upevňuje hranici judaismu před koncepcemi, které mohou ohrožovat konvenční pojetí židovské identity, v němž pro otevřenou náboženskou hybriditu není místo. Jak jsme již viděli v předcházející kapitole, zdá se, že tato tendence vede k homogenizaci židovské meditace a znatelnému oslabení původní kombinace judaismu a buddhismu v podobě JUBU s tím, jak se těžiště židovské aktivity v oblasti meditace přesouvá z buddhistických center do čistě židovského sociálního kontextu. Judaizace kontextem, ať již reálným či virtuálním, v němž probíhá buddhistických asociací zbavená meditační praxe, je jen jedním z možných způsobů judaizace. Další z nich můžeme označit jako judaizaci narativem. Jak jsme viděli výše, meditace je podle tohoto mechanismu buď univerzálním

⁷⁷⁴ Michaelson kritizuje amerického konzervativního rabína Jonathana Slatera za zamlčování jakékoli souvislosti mezi současnou židovskou meditací a buddhismem: „At another end of the spectrum is Jonathan Slater, a Conservative rabbi who co-directs the Institute for Jewish Spirituality, which runs retreats and programs for Jewish leaders so that they can support their spiritual lives. While his book, too, is replete with Jewish texts and sources (mostly from the Hasidic tradition), its core meditation practices are Buddhist: paying attention to the breath, noticing how emotions feel in the body and cultivating compassion for all beings. These practices are grounded in vipassana meditation, as taught by Sylvia Boorstein, who was Slater’s teacher, and by many others in the Jewish-Buddhist world. And yet, Slater’s book never mentions the B-word, as if to write an explicit [sic!] Buddhist-Jewish book would undermine his purpose, which seems to be to teach mindfulness to Jews. As a result, we get some very strange results. “Judaism is a form of mindfulness practice,” Slater says early on, which “demands that we pay attention to what we are doing, and it is also a path that helps to wake us up to our lives.”

Viz Jay Michaelson, „Judaism, Meditation and The B-Word“, <https://forward.com/culture/3652/judaism-meditation-and-the-b-word/> (Navštíveno 22. 10. 2018).

⁷⁷⁵ Niculescu, „Mind Full of God“, s. 158.

⁷⁷⁶ K institucionalizaci židovské meditace napříč denominačním spektrem viz Niculescu, „Boundary Crossers“, s. 169–172.

fenomémem, který má mnoho tradičních židovských podob, nebo se dokonce jedná o židovský fenomén, jeden z Abrahamových „darů“, které přinesl „na Východ“, popř. Šalamounovy „ztracené klenoty“. Tyto klenoty či dary se z Východu po více než třech tisíciletích opět vrací zpět ke svému zdroji. *Interpretatio judaica* bývá aplikováno na základní buddhistické koncepty souvisejících s meditací, jako je nauka o ne-já (*anátman*), o pěti skandhách (*pañčaskandha*), probuzené mysli (*bódhičitta*), buddhovské přirozenosti každého člověka (*tathágatagarbha*) apod., stejným způsobem, jakým byl popsán v kapitole o JUBU. Jediný, leč zásadní rozdíl je v tom, že zdroj těchto koncepcí není přiznaný, nýbrž bývá prezentován jako původně židovský za pomoci paralelních kabalistických a chasidských termínů a tradičních židovských autorů.⁷⁷⁷

4.6. Shrnutí

Zatímco křesťanství a islám si již prošly dlouhými staletími židovské náboženské tematizace, v nichž se jejich pozice v rámci judaismu ustálila na několik základních přístupů, buddhismus do zorného pole judaismu vstupuje významněji až v poslední třetině 19. století, jak jsme viděli v jedné z předcházejících kapitol. V důsledku faktu, že se tak dělo v kontextu evropské diskuze o smyslu judaismu pro moderní společnost, však tato tematizace buddhismu příliš nezasáhla rodící se ortodoxii, pro niž se stala hlavním pilířem její identity halacha. Z tohoto důvodu se toto setkání odehrává až s více než stoletým zpožděním na konci 20. a na počátku 21. století. Vnější podobnost buddhismu s jinými náboženstvími, klasifikovanými jako modloslužebná, jej disponuje pro určitý typ odpovědi, a to na základě pouhé aplikace tradičních kategorií na některé jeho aspekty. Největší část ortodoxní diskuze o buddhismu na konci 20. a počátku 21. století se zaměřuje právě na tuto otázku po vyjasnění jeho halachického statusu. Tedy, spadá-li buddhismus do kategorie modloslužby, či ne. Negativní odpovědi na tuto otázku bychom mohli rozdělit na tři okruhy vycházející z odlišných modelů definice modloslužby v judaismu. Tyto okruhy mohou stát samostatně, i když ve většině případů se prolínají a doplňují.

První definuje modloslužbu především na základě rituálu a za největší problém z hlediska judaismu považuje participaci na těchto aktech, či vůbec přítomnost na místě, kde se tyto akty odehrávají. Jak jsme viděli již v předcházející kapitole, nejmarkantněji zde vystupuje problém sošek Buddhy, úklony před sochou, pálení vonných tyčinek, používání manter, či užívání jiných devocionálních předmětů. Jak je pro rabínský judaismus obvyklé, autoři respons pracují se statickou kategorií modloslužby, která definuje konkrétní náboženství jako celek s důsledky pro všechny jeho dílčí aspekty. Překročení těchto zákazů podrobně definovaných v talmudické diskuzi a zejména v důsledku recepce Maimonidova díla *Mišne tora* přítomných ve významných

⁷⁷⁷ Viz Niculescu, „Boundary Crossers“, s. 167–168; táž, „Mind Full of God“, s. 158.

halachických kodexech, je chápáno jako opuštění náboženské i sociální hranice judaismu. Tato argumentace zaznívá především z úst současných ortodoxních rabínů, kteří jsou kulturně izolováni od dění na světové židovské náboženské scéně a necítí potřebu se s buddhismem ideově vyrovnávat. Buď proto, že buddhistické představy v tomto kontextu nepovažují za relevantní, nebo proto, že nechťejí u tazatele vyvolat dojem, že zde je vůbec o čem diskutovat.

Druhý okruh tvoří teologická argumentace, která definuje modloslužbu především jako teologický problém. V tomto pojetí jsou ideová východiska a náboženské představy buddhismu relevantní. Rituál je sice také důležitý, ale může být vyjmut z kategorie modloslužby na základě náboženských představ svých vykonavatelů, jak to i přes opozici jiných rabínů učinil Maimonides v případě islámu,⁷⁷⁸ jehož některé rituály byly vnějškově totožné s paradigmatickými příklady modloslužby rabínské literatury klasického období.⁷⁷⁹ Zde vystupuje jako největší problém absence konceptu Boha v buddhismu, která je klasifikována jako *křira*, *minut* či *'apikorsut*, neboli jako heretické představy a popírání Boží vůle jako fundamentální skutečnosti konstitutivních událostí světa a dějin. Fakt, že buddhismus se vůči takovému konceptu Boha vymezuje, je vnímán jako popírání samotných základů judaismu. Tato argumentace se objevuje u těch rabínů v Izraeli i v diaspoře, kteří se domnívají, že jejich publikum se nespokojí s mechanickou definicí modloslužby, a odmítnutí buddhismu proto musí být zdůvodněno sofistikovaneji. Tento přístup se podobně jako předválečný německý judaismus a současný reformní judaismus snaží vymezovat více vůči buddhismu jako náboženské ideologii, i když spíše než kategorie morálky u něj vystupuje věrnost autentické židovské teologii.

Třetí okruh tvoří rovněž teologická argumentace, ovšem jiného druhu než v předcházejícím případě. V jejím základu stojí kabalistická idea nežidovských náboženství jako systémů, které pracují s reálnými duchovními silami.⁷⁸⁰ Tyto síly jsou buď samy o sobě špatné a destruktivní, či v lepším případě destruktivní pro „židovskou duši“, která je ontologicky jiné povahy než duše ostatních lidí. V perspektivě této „metafyziky cizosti“ je buddhismus dalším z mnoha historických pokusů pro židovskou duši, stejně jako jakékoli jiné nežidovské představy, které zasahují esenci židovského náboženského života. Judaismus je ontologickým zdrojem všech hodnotných náboženských idejí a všechna ostatní náboženství jsou pouhé deriváty, nepostihující původní plnost. Jako takové jsou pro židovskou duši cestou zpět či duchovní stagnací. Tato představa se s různými obměnami objevuje v textech středověké a raně moderní kabaly přes

⁷⁷⁸ Viz Maimonides, *Výběr z korespondence*, přel. Daniel Boušek a Dita Rukriglová (Praha: Academia, 2010), s. 170.

⁷⁷⁹ mSanhedrin 7:6

⁷⁸⁰ Pro detailní rozbor ideových východisek tohoto pojetí ve vztahu ke křesťanství a islámu srov. Wolfson, *Venturing beyond*, s. 135–175.

chasidismus až k náboženskému sionismu. Díky svému rozpracování v teologii Avrahama Jicchaka Kooka⁷⁸¹ a jejího zradikalizování v teologii jeho syna Cvi Jehudy Kooka a jeho žáků se tato koncepce v moderním Izraeli stala velmi rozšířenou v kruzích tohoto typu náboženského sionismu, politicky často spjatého s nestory osadnického hnutí. Není však vlastní pouze tomuto směru judaismu, ale objevuje se i v širším populárním diskurzu od moderního chasidismu hnutí Chabad až po spirituálně se profilující ortodoxii. Je důležité říci, že nejde primárně o nepřátelský postoj vůči Nežidům, ale o hierarchickou náboženskou vizi, v níž mají i ostatní komunity, interpretované primárně v národně náboženských souřadnicích, ve světě své Bohem určené místo.

V tomto duchu dochází u izraelské ortodoxie od poslední třetiny 20. století k jakémusi oživení kategorie modloslužby (*avoda zara*). Tento jev souvisí se dvěma okolnostmi vývoje židovského náboženského myšlení 20. století. Prvním z nich je nové postavení konceptu halachy jako hlavního kritéria autenticity judaismu, které je patrné v předválečné, ale zejména pak v poválečné ortodoxii dále až do současnosti.⁷⁸² V náboženském sionismu dostal koncept halachy specifickou podobu, pro niž je charakteristické přesvědčení, že nová situace židovského státu je i novou halachickou realitou, která umožňuje plně uskutečnit halachický nárok v jeho totalitě. Jednak tím, že se odehrává v podmínkách halachické Země izraelské (*ʿEreṣ Jiśraʿel*), tak i tím, že židovství je na tomto území hlavní politickou silou.⁷⁸³ Tyto podmínky přinesly i oživení důležitosti specifické halachické kategorie *modloslužby*. Důvodem je skutečnost, že na území Státu Izrael se vyskytuje i četné nežidovské obyvatelstvo. Na rozhodnutí o tom, zda konkrétní skupiny nežidovského obyvatelstva spadají do kategorie modloslužebníků, či ne, totiž z perspektivy halachy závisí sama možnost jeho přebývání v halachických hranicích Země izraelské, popřípadě mnohé další podmínky jejich fungování ve Státě Izrael. Tento fakt je dle mého mínění jedním z důvodů posunu od ideové tematizace ostatních náboženství v předválečném judaismu k čistě technickým kritériím halachické definice modloslužby po vzniku Státu Izrael. Zároveň však nejde o pouhý halachický formalismus, ale obzvláště v kruzích náboženského sionismu navazujících na učení Cvi Jehudy Kooka jde i o náboženskou doktrínu akcentující metafyzickou cizost a škodlivost nežidovského náboženského vlivu.⁷⁸⁴ Zdůrazňování ontologické esence židovství, kvalitativně

⁷⁸¹ Srov. Wolfson, *Venturing beyond*, s. 121–124.

⁷⁸² K tomuto tématu viz Achituv, „Al ʿamiduto šel mušag ha-halacha“, s. 87–112.

⁷⁸³ Srov. diskuzi k halachickému konceptu *jad jiśraʿel tkefa* s ohledem na chování vůči modloslužebníkům ve Státě Izrael: Ariel Pickar, „Maʿamad ha-nochri bi-mdinat jiśraʿel bi-fsikat rabanej ha-šijonut ha-datit“, *Rešit* 1 (2009), s. 193 a 204; Jehuda Geršoni, „Ha-miʿuṭim we-zchujotejhem bi-mdinat jiśraʿel le-ʾor ha-halacha“, *Thumin* 2 (1980/1981), s. 192 a 200.

⁷⁸⁴ Tato představa je silně zastoupena u samotného A. J. Kooka a C. J. Kook tyto body pouze staví do popředí. Viz např. A. J. Kook, *Arfilej tohar* (Jeruzalém: Ha-machon ʿal šem r. š. j. kuḥ, 1983), s. 106: „[...] slupka (*klipa*)

odlišné od všech ostatních jiných světonázorů, charakteristické již pro A. J. Kooka, se v interpretaci jeho syna rabína Cvi Jehudy Kooka a osadnického hnutí stalo jedním z důležitých prvků pro sebedefinici. „Cizost“ se v ní stává nacionálně politickou kategorií zakotvenou v ontologické struktuře stvoření. Yosef Achitov, který se v několika článcích touto ideologií podrobně zabývá,⁷⁸⁵ charakterizuje ideologii ješivy Merkaz ha-rav následovně:

Toto pojetí skutečnosti je charakteristické absolutním setřením hranic mezi nebem a zemí. Kdo jej zastává, nemůže v převleku konkrétních metafyzických a mystických představ nerozpoznávat podobu současných historických událostí, božskou svatost, která „reálně“ spočívá v izraelské národnosti, nebo ontologickou esenci rituální nečistoty spočívající na nežidovských národech apod.⁷⁸⁶

Jak ukazuje mnohem rozvinutější diskuze o křesťanství mezi současnými izraelskými rabíny,⁷⁸⁷ jiná náboženství jsou oblastí rituální nečistoty par excellence a zákaz pronikání jejich „ducha“ do židovské duše zahrnuje i oblasti, jejichž relevance se může mnohým zdát velmi vzdálená,

modloslužby, která obepíná všechny národy, zabraňuje Božímu světlu nejvyšší pravdy, aby vstoupilo do podstaty praktického života [Nežidů]. Proto není v žádném případě možné, aby se Tóra nacházela i mezi [nežidovskými] národy.“ Pro specifika tematizace Nežidů v náboženském sionismu viz Schwartz, *Faith at the crossroads*, s. 160–167; Schwartz, „*Jihudo šel 'am jisrael ba-bagut ha-šijonit ha-datit*“, s. 475–532. Viz také následující poznámku.

⁷⁸⁵ Viz např. Yosef Achitov, „Al šimuš be-dimujim 'elohijim šel ha-le'umijut ha-jisra'elit be-šijonut ha-datit“, s. 61–73; též, „Erkej musar u-le'umijut be-ħugej merkaz ha-rav“, s. 29–59.

⁷⁸⁶ Achitov, „Al 'amiduto šel mušag ha-halacha“, s. 108.

⁷⁸⁷ Pro souhrnnou představu, jak se ideologie ješivy Merkaz ha-rav promítla do interpretace křesťanství, viz analýzu Aviada Hacoheha, „Našrut we-nošrim be-‘enajim rabanijot be-‘et ha-ħadaša“, s. 100–109. Viz také Brill, *Judaism and Other Religions*, s. 100–163; Pickar, „Ma‘amad ha-nochri bi-mdinat jisra'el bi-fšikat rabanej ha-šijonut ha-datit“, *Rešit* 1 (2009), s. 187–208. Samotný rabín A. J. Kook na křesťanství pohlížel jako na modloslužbu, nicméně se zdá, že v praktických záležitostech se do jisté míry opíral o výše zmíněnou kategorizaci Nežidů rabína Menaħema Me'iriho. Srov. Avraham Jicchak Kook, *Igrot ha-Ra'aja*, sv. 1, s. 99. K halachickému statusu nežidovských menšin na území Země izraelské (*'Ereš jisra'el*) se Kook vyjadřoval v souvislosti se sporem o sedmý rok odpočinku (*šmita*) v roce 1903 a obzvláště pak v roce 1910. Rabín Kook se postavil za tzv. *heter mechira*, možnost prodeje půdy v roce *šmity*. Tomu, kdo spadá do kategorie modloslužebníků, nemůže být půda v halachických hranicích Země izraelské prodána, a halachou vázaní Židé by tuto půdu nemohli obdělávat, ani mít užitek z jejích plodů. Kook ve svém responsu mluví pouze o muslimech. Křesťany vůbec nezmiňuje, což znamená, že ani neupozorňuje na zákaz prodeje půdy křesťanům. Jeho rozhodnutí je z toho důvodu užíváno jako argument oběma stranami halachického sporu o křesťanství. Viz Avraham Jicchak Kook, *Mišpat kohen* (Jeruzalém: Mosad ha-rav kuč, 1966), s. 122. Více ke sporu o *heter mechira* v roce 1910 viz Rosenak, *Ha-rav 'avraham jisħak ha-kohen kuč*, s. 81–95.

jako je poslech klasické hudby nebo používání občanského kalendáře.⁷⁸⁸ Tato škola v kabalistickém duchu přiznává nežidovským projevům, které nesou jakoukoli náboženskou stopu, reálnou metafyzickou moc přicházející z „druhé strany“ (*siṭra aḥra*) a pro Židy duchovně nebezpečnou. Takto ideově orientovaná ortodoxie se setkává s buddhismem jako novým zdrojem duchovního nebezpečí. To sice není vázáno na obavu z rozchodu s konvenčně vnímanou židovskou identitou, ale přesto v této perspektivě nakonec vede k metafyzickému ohrožení judaismu.

Viděli jsme, že i reformní judaismus se přes veškerou svou ideovou otevřenost vůči jiným náboženstvím a hledáním těžiště judaismu v jeho morálním a společenském rozměru vymezuje vůči pronikání buddhismu do samotného nitra judaismu. V případě reformního judaismu se jedná především o otázku členství Židů, jež otevřeně praktikují buddhismus, v reformních kongregacích.

Halachická definice buddhismu zde není určující, i když i ta hraje svou neopominutelnou kulturní roli. Důležitou otázkou jsou zde komunitní dopady pronikání buddhismu do judaismu. Bude-li buddhismus vnímán jako prvek ohrožující židovskou identitu celé komunity, může se stát, že snaha vymezit se vůči jeho vlivu bude do budoucna mnohem intenzivnější. Současná praxe však ukazuje, že interpretace západního buddhismu jako univerzalistické spirituality kompatibilní s judaismem, která obzvláště mezi americkými Židy převažuje, se v kombinaci s narativem o vysoké židovské přítomnosti v americkém buddhismu a porézními hranicemi mezi nezanedbatelnou částí obou komunit podílí na jeho většinové bezproblémové akceptaci.

Po celé šíři denominačního spektra jsme však viděli i jiný typ vyrovnávání se s pronikáním buddhismu do judaismu. Ten představuje snaha integrovat některé prvky buddhismu do judaismu, aniž by však byl připomínán či vůbec zmiňován jejich buddhistický původ. Fenomény jako *Jewish Meditation* či *Jewish Mindfulness* jsou stále častěji prezentovány jako produkty původní židovské spirituality a kontextualizovány s ohledem na tradiční židovské zdroje. Stejně tak se objevuje strategie interpretovat buddhistické meditační techniky jako původní dědictví judaismu, které se konečně vrací zpět do lůna judaismu. Tento aktuální trend se zdá být na vzestupu a je možné, že do budoucna bude přitažlivost západního buddhismu pro mnohé Židy naplněna v ryze židovském náboženském kontextu. I když tento přístup rozhodně nevstupuje do konfrontace se samotným buddhismem, který je stále přijímán s velikou úctou, představuje tato snaha o integraci buddhismu do judaismu jeden ze způsobů, jak se bránit nežádoucímu oslabování vazeb k judaismu v důsledku atraktivity buddhismu.

⁷⁸⁸ Šlomo Aviner, *Še'ilat šlomo* (Bejt El: Sifrej ḥawa, 2001), § 260, s. 495.

5. Závěr

Příběh buddhismu na Západě je v mnoha směrech jedinečný. Jednou ze skutečností, jež mu tuto jedinečnost propůjčuje, je téměř dvě stě let jeho intenzivní přítomnosti v evropském a americkém intelektuálním prostoru, která předcházela existenci prvních buddhistických komunit. Dávno předtím, než se objevili první učitelé buddhismu na Západě a rychle rostoucí okruhy jeho stoupenců a sympatizantů v polovině 20. století, vedli evropští intelektuálové zanícené diskuze o Buddhovi, nirvāṇě, „podstatě buddhismu“ nebo jeho doktríně a snažili se oddělit „pravý“ buddhismus od neautentických nánosů národních a náboženských kultur, v nichž se etabloval. V rámci tohoto ohledávání jej však kontextualizovali a instrumentalizovali s ohledem na ideové zápasy, které hýbaly evropským intelektuálním prostorem, mezi něž patřila např. kritika církví a náboženské autority, hledání nové religiozity nebo vyrovnávání se s ateismem a nihilismem. S příchodem významných buddhistických učitelů na Západ po druhé světové válce či navráťivšími se žáky učitelů působících v Asii se tento příběh začal odvíjet zcela novým směrem. V dnešní době je buddhismus na Západě zastoupen širokým množstvím škol a směrů a zdaleka ne každý buddhista si uvědomuje, že obraz buddhismu má na Západě svou vlastní historii úzce spojenou s hledáním evropské religiozity již od přelomu 18. a 19. století.

Ještě překvapivější může být skutečnost, že judaismus je nejen součástí tohoto příběhu, ale že buddhismus již více než dvě stě let tematizuje s ohledem na své vlastní zápasy o autentickou religiozitu. V některých aspektech se jeho vyrovnávání s existencí buddhismu překrývá s nežidovským světem, v jiných si však k němu vytváří jedinečný vztah. V předkládané práci jsme postupovali diachronně a jednotlivé způsoby tematizace buddhismu v židovském myšlení jsme se pokoušeli ukázat v rámci proměny západní religiozity obecně, ale i ve specifických židovských náboženských kontextech. Následující odstavce přinesou shrnutí nejdůležitějších bodů v diachronní perspektivě, reflexi diskuze o buddhismu s ohledem na definici hranic judaismu a několik poznámek k budoucím možnostem výzkumu vztahů judaismu a buddhismu vycházejícím z této práce.

5.1. Tematizace buddhismu v diachronní perspektivě

Jak jsme ukázali v kapitole 2, autoři, jejichž prostřednictvím vstupuje buddhismus do povědomí širokých židovských čtenářských kruhů, používají po vzoru svých křesťanských současníků narážky na buddhismus jako prostředek, jehož cílem je delegitimizace autentické religiozity konkurenčních židovských skupin. Převládající dobový obraz buddhismu, a obzvláště pak jeho tibetské formy, jako esoterní sekty, jejíž elity účelově manipulují s masami naivního lidu, byl využit nejprve v protišabatiánské polemice a následně v polemice protichasidské. Autoři pracují s tehdy obvyklým chápáním buddhismu jako „kultu nicoty“, tedy absurdní modloslužby odporující osvícenskému ideálu racionálního náboženství. Přelomovým momentem v evropském chápání buddhismu byla

jeho filosofická interpretace, zejména v díle G. W. Hegela, ale především v díle A. Schopenhauera, který dal pozitivní znaménko jeho údajnému náboženskému pesimismu. Viděli jsme celou řadu významných německých rabínů od reformy po předválečnou moderní ortodoxii, kteří se tematizace buddhismu chopili ve snaze o definování jedinečnosti moderního judaismu v 19. a na počátku 20. století. Tito rabíni ukazovali buddhismus jako absolutní protiklad judaismu a jeho srovnání s judaismem mělo ukázat výjimečnost judaismu jako moderního náboženství s vysokou společenskou hodnotou. Možná překvapivě se snaha definovat judaismus prostřednictvím odkazů na buddhismus neomezovala na prostředí německého judaismu, jehož hlas byl integrální součástí širší německé diskuze o náboženství, ale objevuje se i u centrální postavy náboženského sionismu rabína A. J. Kooka a v díle jeho mentora rabína Š. Alexandrova. A. J. Kook integroval buddhismus do své představy čtyřfázové struktury vývoje náboženské ideje lidstva. Oba autoři pak rozvíjeli své úvahy o buddhistickém učení o prázdnotě, opět ve snaze vymezit jedinečnost judaismu, v Alexandrovově případě pak nábožensky alespoň částečně ospravedlnit židovské ateisty. Tato fáze představuje nejstarší reflektované setkání s buddhismem ze strany judaismu. V absenci reálné sociální přítomnosti buddhismu fungoval buddhismus jako jeden z referenčních pojmů, jehož prostřednictvím se judaismus vyrovnával se svými vlastními palčivými otázkami. Buddhismus zde vystupuje jako lákavá evropská náboženská alternativa, zůstává však na úrovni ideologie. Samotní buddhisté, židovští či nežidovští, nejsou v této tematizaci hlavním předmětem. I když šíření myšlenek s buddhismem spojovaných bylo již v této době některými jedinci vnímáno jako ohrožení judaismu, jedná se o nesrovnatelně menší míru, než s jakou se setkáváme v reakcích ortodoxie od konce 20. století.

Některé motivy, jež jsme viděli v literatuře 19. a počátku 20. století, přetrvávají až do současnosti. Na jedné straně se jedná o vymezování se vůči buddhismu interpretovanému v intencích schopenhauerovského pesimismu, jak jsme jej viděli v kapitole o buddhismu a předválečném německém judaismu. Tento pohled na buddhismus je stále spojován především s dílem Leo Baecka, i když, jak jsme ukázali, zdaleka se nejedná o Baeckův originální vklad do židovské tematizace buddhismu. Na druhé straně se jedná o teologické dědictví A. J. Kooka, jehož spisy mají v určitém proudu náboženského sionismu *de facto* kanonický status a jeho poznámky na adresu buddhismu mohou jeho stoupenci vyjadřující se k buddhismu jen těžko ignorovat.

Poválečná léta v USA znamenala významný zásah do vztahů buddhismu a judaismu. Jak jsme viděli v kapitole 3, buddhismus měl v důsledku vlivu několika faktorů pro generaci po válce narozených amerických Židů nesmírnou přitažlivost. Ta se projevila poměrně vysokým procentem etnických Židů mezi buddhistickými sympatizanty, laiky i učiteli a vznikem fenoménu JUBU, pro nějž jsou charakteristické různé formy náboženské hybridity, jež jsme podrobně analyzovali v kapitole 3.3. Znamenala-li první fáze tohoto zájmu sice odmítnutí judaismu, ale současně kontinuitu s jinými aspekty židovství, druhá fáze představovala v mnohých případech obnovení zájmu o identifikaci s judaismem, jež některé dovedla až ke dvojí náboženské identitě a k životu

v obou komunitách. V širším židovském povědomí se JUBU stali Židy praktikujícími legitimní formu univerzalistické spirituality nazývané buddhismus, jež je plně kompatibilní s židovskou identitou. Obsahuje-li tato identita židovský náboženský aspekt, či nikoli, již není zásadní.

Vlivem obratu v židovském politickém myšlení v druhé polovině 20. století, který v mainstreamovém americkém judaismu napříč denominacemi přinesl mnohem inkluzivnější přístup ve vztahu k Židům, kteří nepraktikují judaismus, ale nevzdávají se identifikace s židovstvím, nestojí JUBU vně širší židovské komunity a mnozí z nich se i po svém obratu k intenzivní židovské praxi nevzdávají pozitivního hodnocení buddhismu ani sociálních vazeb na jiné židovské buddhisty. Přítomnost buddhismu, či prvků z něj vycházejících, je v tomto modelu akceptována a veřejně deklarována. Nahlíženo z širší časové perspektivy stojí za pozornost, že téma radikální protikladnosti judaismu a buddhismu dominující židovské předválečné diskuzi o judaismu se proměňuje v téma jakési ideální komplementarity obou náboženství. Co bylo na buddhismu o několik generací dříve chápáno jako důkaz exemplární bytostné protikladnosti obou náboženství, se nyní stalo desideratem judaismu a nabízelo se jako jeho rovnocenný ideální doplněk. Zatímco před druhou světovou válkou se hrávala negativní konstrukce buddhismu svou roli v posílení pozitivního obrazu judaismu, v době, kdy se kontrakultura a odpor proti hodnotám starší generace stala důležitým hybatelem náboženské scény, paradoxně popularitě buddhismu pomohla. Tento model a lidé s ním spojení měli a mají zásadní vliv na způsob, jakým je v současnosti buddhismus v judaismu interpretován.

Obecná popularita východních meditačních technik na Západě a jejich apropiace ze strany mnohých Židů znamenala počínaje poslední třetinou 20. století i zvýšenou ostražitost některých významných rabínů v USA a v Izraeli. Fenomén JUBU i velmi pozitivní obraz buddhismu v západní kultuře na přelomu 20. a 21. století pak znamenaly pro judaismus novou vlnu intenzivního vyrovnávání se s buddhismem. To se již netýká pouze USA, ale tato diskuze se v trochu jiné podobě přenesla i na půdu Státu Izrael. Obzvláště to platí pro ideologicky svébytnou a kulturně izolovanou izraelskou národně-náboženskou ortodoxii, jejíž někteří představitelé spatřují v buddhismu hrozbu pro duchovní čistotu izraelského judaismu. Tento pohled je v rámci izraelského náboženského sionismu nejvýraznější v proudu, který se nejsilněji identifikuje s odkazem zmíněného rabína A. J. Kooka a jeho interpretací v učení Kookova syna rabína C. J. Kooka.

Obzvláště v rámci současné ortodoxie slouží k vyrovnávání se s jinými náboženstvími tradiční koncept modloslužby (*avoda zara*). Tato klasická kategorie rabínského judaismu je pojmána staticky a definuje náboženství jako celek s důsledky pro všechny jeho dílčí aspekty. Rozpětí pohledů na buddhismus v rabínských responsech je však i v rámci ortodoxie velmi široké. Právě nyní jsme svědky doby, kdy se formuje obraz buddhismu, který bude pro judaismus a obzvláště pro ortodoxii určující do budoucna. Tento obraz zatím není konsolidovaný, a proto se

v responsech odráží čistě osobní pohledy rabínů bez větší argumentace na základě precedentů jiných významných rabínů, jak se jinak obvykle děje.

Zároveň jsme viděli, že napříč denominacemi dochází ke snahám o integraci buddhistické meditace do judaismu. Tato snaha je charakteristická jak pro bývalé či současné JUBU, tak pro jistý segment tradičního judaismu. Tyto nejprve sekularizované a posléze judaizované meditační techniky se postupně stávají běžnou součástí nejen reformních a konzervativních institucí, ale vyskytují se i v těch ortodoxních proudech, které se současně určitým způsobem vůči buddhismu vymezují. Integrace buddhistické meditace do ortodoxních institucí je tak součástí procesu, který odpovídá na poptávku po buddhistických meditačních technikách a na atraktivitu některých aspektů buddhistického světonázoru. Zároveň však dochází k redefinici hranic judaismu vůči koncepcím, které mohou ohrožovat konvenční pojetí židovské identity, v němž pro otevřenou náboženskou hybriditu není místo. Tato tendence vede k homogenizaci židovské meditace a k znatelnému oslabení původní tendence k otevřené symbióze mezi judaismem a buddhismem na jedné straně, ale na druhé otevírá pole původně buddhistické meditace a buddhistického myšlení tradičněji laděnému publiku.

5.2. Buddhismus a hranice judaismu

Jedním z témat vystupujících ze současné diskuze o buddhismu napříč židovskými denominacemi jsou hranice judaismu, popřípadě hranice židovské komunity a židovské identity. Otázka, kde začíná prostor pro judaismus potenciálně nebezpečný, se netýká jen případů, jako je vstup do buddhistického chrámu. Jak jsme ukázali, diskuze o buddhismu vytyčuje tuto hranici hluboko do samého judaismu. Odpovědi na ni se rozpínají různými směry a tvoří širokou paletu. V současnosti vedle sebe v různých proudech judaismu existují různé formy otevřeného kombinování obou náboženství, částečná integrace buddhistické praxe do judaismu na úrovni jednotlivců i institucí, pouhé sympatizování s buddhismem, ale i obava ze sociální či ideové přítomnosti buddhismu v židovském náboženském prostoru.

Židovské náboženské elity jsou konfrontovány s pozitivním obrazem, který má buddhismus v západní kultuře. Buddhismus se jeví jako smysluplná životní „filosofie“ a univerzalistická spirituální praxe s vysokým morálním kreditem založená na racionálních argumentech a hlubokém vhledu do fungování lidské psychiky. Zároveň ve své západní podobě nenechává velký prostor pro iracionalitu nebo bezmyšlenkovité podřízení se náboženské autoritě, ale vše opírá o vlastní porozumění a zkušenost. Právě z tohoto důvodu jsme obzvlášť v ortodoxních responsech viděli časté používání argumentů, které tato kritéria delegitimizují a vyžadují přijetí náboženských představ, jež automaticky vykazují jakékoli aspekty buddhismu za hranici židovského intelektuálního i sociálního prostoru. S buddhismem spjaté hodnoty vidí ortodoxní učenci jako potenciálně nebezpečné a ve své argumentaci proti němu staví obraz pravého judaismu jako cesty,

kteřá tyto hodnoty podřizuje vyšší logice zjevení. Setkání většiny současných rabínů s buddhismem se děje prostřednictvím nábožensky praktikujících i sekulárních Židů, kteří vyjadřují k buddhismu neobvykle velkou sympatii. V roli tazatelů vyjadřují tito lidé své přesvědčení o vysoké morální a spirituální hodnotě buddhismu. Neméně důležitá je otevřenost a neproblematičnost, s níž svou sympatii k buddhismu artikuluji. Těžko bychom v těchto kruzích hledali podobně formulované otázky, v nichž by namísto buddhismu figurovalo například křesťanství. Ve srovnání se starší fází charakteristickou pro předválečný judaismus zde sehraává zásadní roli to, že nositeli tohoto obrazu jsou nyní sami Židé. Zatímco k předválečným německým rabínům přicházel pozitivní obraz buddhismu většinou z nežidovského prostředí spojeného se zpochybňováním společenské, morální i náboženské hodnoty judaismu, současní rabíni se s ním setkávají prostřednictvím lidí, pro jejichž život je židovský náboženský svět relevantní. V souvislosti s touto sympatií k buddhismu ze strany mnohých stoupenců izraelské a americké ortodoxie, kteří čtou buddhismus zcela v jeho novodobé západní interpretaci, je důležitý i obecně přijímaný narativ o extrémně silné židovské přítomnosti v západním buddhismu. Zatímco v rámci izraelské i americké ortodoxie zůstává otázka po tolerovatelnosti buddhismu na ideové rovině, v hodnotově liberálním americkém neortodoxním judaismu se promítá i do sociální reality. Jak jsme viděli, určitá pozornost je již věnována tématu členství otevřených buddhistů v židovských náboženských kongregacích. Důležitý sociální aspekt má i snaha o vytváření židovských meditačních center, v nichž má být touha po buddhistické meditaci naplněna v čistě židovském kontextu.

I když míra pronikání buddhismu do interně definovaných hranic židovského světa není zdrojem velké paniky, není pravda, že by zůstávala zcela bez odpovědi, jak mohl ještě před dvaceti lety konstatovat Aviezer Ravitzky:

Over the last decade or so young Israelis have become increasingly interested in the lands and cultures of the Far East. They undertake extended tours of those countries, exposing themselves to their ways of life and religious beliefs; some spend time in the local temples and religious centers, attempting to imbibe their spirituality. Significantly, Israeli Jewish society has not condemned or acted against this phenomenon. Some sympathize with it, others ignore it, and still others express reservations. But even the most avowedly orthodox circles manifest no hint of the horror that would doubtlessly ensue had their children embarked on similar spiritual odysseys within the religious worlds of Christianity or Islam.⁷⁸⁹

Asi by i dnes bylo přehnané mluvit o zděšení, ale rozhodně již není možné říci, že by izraelští rabíni k tomuto fenoménu zůstávali lhostejní. Jak jsme viděli, zájem mladých Izraelců o

⁷⁸⁹ Aviezer Ravitzky, „Judaism Views Other Religions“, s. 75–76.

kulturu a spiritualitu Dálného východu reflektují a výše zmíněná responsa ukazují na vědomou snahu o distanci od buddhismu a jeho nauky. Ravitzky správně píše:

On the existential side, religions theologically closest to Judaism (Christianity and Islam) were perceived, historically, as actual rivals and an existential threat, whereas the more remote religions were seen as the ultimate other and therefore as less of an existential threat.⁷⁹⁰

Tato situace však nemusí trvat i nadále. V tuto chvíli není jisté, kam se bude reflexe buddhismu v judaismu vyvíjet, ale je možné, že jeho vnímání jako reálného náboženského konkurenta bude stále silnější. Zdá se, že některé rabínské reakce uvedené v této práci, tento trend potvrzují. Důležitou roli bude i nadále hrát otázka, do jaké míry bude buddhistická praxe vnímána jako rozchod s židovskou komunitou. Odmítnutí i integrace se v rámci specifických proudů judaismu ukazují jako dvě hlavní cesty. Na rozdíl od křesťanství, které je v důsledku komplikovaného historického vztahu stále mnohdy vnímáno jako existenciální hrozba židovské komunity, je buddhistické prostředí většinou amerických Židů v USA zatím vnímáno jako svého druhu židovský prostor. Zatímco pro americkou liberální židovskou náboženskou scénu se nezdá být přitažlivost buddhismu příliš obávaným fenoménem, pro ideologicky úzce nastavená kritéria izraelské ortodoxie může být tato skutečnost chápána jako reálné nebezpečí. Nikoli ve smyslu hrozby opuštění judaismu a sebeidentifikace s buddhismem, ale ve smyslu ohrožení judaismu pro tu část izraelské ortodoxie, která chápe náboženský izolacionismus jako důležitý konstituent mysticky pojímané národní jednoty.

5. 3. Perspektivy výzkumu

Vztahům judaismu a buddhismu se mezi badateli v posledních letech dostává rostoucí pozornosti a opakovaně se objevuje dokonce volání po vzniku oboru židovsko-buddhistických studií.⁷⁹¹ Ačkoli pole židovsko-buddhistických studií může být velmi široké, v důsledku omezeného množství starověkých a středověkých materiálů z Blízkého východu, Indie, Persie a východní Asie by v takovém oboru moderní doba pravděpodobně představovala těžiště výzkumu. Některá možná témata pro židovsko-buddhistická studia vyplývají i ze skutečností uvedených v této práci. Diachronní perspektiva, která vymezovala hlavní tři kapitoly této práce, se týkala především časové podmíněnosti jednotlivých způsobů tematizace buddhismu. To však neznamená, že by se v rámci jednotlivých kapitol neobjevovaly synchronní aspekty. Jejich zkoumání může být jednou z nosných

⁷⁹⁰ Tamtéž, s. 75.

⁷⁹¹ Vanessa R. Sasson, „A Call for Jewish-Buddhist Studies”, *The Journal of Indo-Judaic Studies* 12 (2012), s. 7–17. Musch, *Jewish Encounters with Buddhism in German Culture*, s. 251–253.

cest budoucího výzkumu. Jak již bylo řečeno, fenomén JUBU je téměř bez výjimky analyzován odděleně od souběžně vzniknuvší reakce různých směrů mainstreamového judaismu. Je-li však fenomén JUBU zkoumán pouze optikou studia nových náboženských hnutí, unikají nám některé jeho aspekty důležité pro lokalizaci buddhismu do ideové mapy současného judaismu. Položení důrazu na studium fenoménu JUBU v kontextu reakce současného judaismu může přinést nové poznatky, co se týče vlivu JUBU na tradiční i netradiční reformulace židovských náboženských koncepcí i praxe nebo posunů v chápání židovské identity v různých proudech současného judaismu. Komparace s jinými formami židovské náboženské hybridity (např. mesiánští Židé) nám zároveň může pomoci nově rozumět i místu, jež v současném zápase o židovskou identitu stále sehrává křesťanství.

Již zmiňovaným desideratem samotného výzkumu JUBU je zohlednění fenoménu dvojí náboženské identity sestávající z různých podob kombinace buddhismu a křesťanství. Diskuze o jeho legitimitě mezi americkými „křesťanskými buddhisty“ diskuzi o kompatibilitě judaismu s buddhismem předchází a v jistém smyslu vrcholí ve stejné době, kdy začínají vycházet první knihy později ikonických JUBU. Vazba fenoménu JUBU na širší kontext okrajových podob křesťanské teologie náboženského pluralismu může v mnohém korigovat jeho status autonomního židovského fenoménu.

Další aspekt, který nabízí velké možnosti výzkumu, je důkladné studium předválečného období v Evropě a v USA. Nepodceňují židovská studia zabývající se obdobím od poloviny 19. století do počátku šoa společenskou důležitost diskuze o nekřesťanských náboženstvích? Nesehrávala témata jako buddhismus nebo islám pro tehdejší Židy mnohem důležitější roli, než jim obvykle připisujeme? Obě výše zmiňované nedávno vydané disertace věnované judaismu a buddhismu, jejichž autory jsou Emily Sigalow a Sebastian Musch, stejně jako práce Susanny Heschel na poli židovských akademiků zabývajících se islámem ukazují, že v obou případech je tato námitka namístě.

Představa, že buddhismus je pro židovská studia relevantním tématem, není zcela běžná ani mezi akademiky z tohoto oboru. Předkládaná práce se snaží tento názor vyvrátit. Buddhismus figuruje v židovských náboženských textech jako svébytné téma již více než dvě staletí. Za tuto dobu se proměňovala jeho kontextualizace i role, kterou v příběhu moderního judaismu sehrával a stále sehrává. Jeho význam však kontinuálně vzrůstal. Podobně jako v případě křesťanství či islámu, jejichž existence měla zásadní vliv na historické proměny judaismu, i buddhismus se svým vlastním neopakovatelným způsobem podílel – a stále podílí – na formování moderního judaismu. Příběh vzájemného vztahu obou těchto náboženství je z širší časové perspektivy stále v začátcích. Je však zřejmé, že buddhismus bude mít i do budoucna v judaismu své nezanedbatelné místo. Akademický svět tento fakt začíná stále intenzivněji reflektovat. Cílem této práce je k těmto

počátečním pokusům přispět a pomoci otevřít diskuzi o roli buddhismu v proměnách moderního judaismu.

Poznámka k přepisu hebrejštiny

Přepis hebrejštiny a aramejštiny použitý v této práci se řídí pravidly pro filologickou transkripci (norma D) navrženými Pavlem Čechem a Pavlem Sládkem.⁷⁹² Oproti této normě používáme ve snaze o konsistenci označení pro „‘ajin“ i „‘alef“ nejen uprostřed slov, ale i na jejich začátku (např. *‘even*). Filologická transkripce nebyla použita v následujících případech:

- 1) U židovských osobností, jejichž jména mají zavedený ekvivalent v českém jazykovém prostředí (např. Šabtaj Cvi namísto Šabtaj Švi nebo Avraham Jicchak Kook namísto *‘Avraham Jiṣḥaḳ Ḳuḳ*). Objevuje-li se však toto jméno jako součást názvu jiného hebrejsky psaného díla, byla použita filologická transkripce (např. Rosenak, Avinoam. *Ha-rav avraham jiṣḥaḳ ha-kohen ḳuḳ*. Jeruzalém: Merkaz zalman šazar, 2006).
- 2) U izraelských badatelů známých i mimo hebrejskojazyčný intelektuální prostor, kde jsme volili zavedenou latinizovanou ortografii (např. Yosef Achituv namísto Josef *‘Aḥiṭuv*). Latinizovaný přepis byl použit i v odkazech na jejich hebrejské práce.
- 3) U jména David jsme pro jeho zavedenost volili podobu s jednoduchým „v“ ve všech případech.
- 4) U hebrejských slov, která se často vyskytují v počestělé formě (např. „cadik“ namísto „ṣadiḳ“ nebo „haskala“ namísto „ḥaškala“).

Následující přepis hebrejských konsonantů a jejich výslovnost jsou rovněž založeny na výše zmíněném článku Pavla Čecha a Pavla Sládka.⁷⁹³ V závorce je uvedena koncová podoba konsonant.

א	(<i>alef</i>)	‘, hrdelní konsonant, zvaný ráz, odpovídající hlásce vznikající v češtině na počátku slova začínajícího vokálem (srov. f-‘okně)
ב	(<i>bet</i>)	b, v
ג	(<i>gimel</i>)	g
ד	(<i>dalet</i>)	d
ה	(<i>he</i>)	h

⁷⁹² Pavel Čech, Pavel Sládek, „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení“, *Listy filologické* 82/3–4 (2009), s. 328–332.

⁷⁹³ Podrobněji k výslovnosti tamtéž, s. 311–313.

ו	(<i>waw</i>)	w (obvykle vyslovováno jako české „v“)
ז	(<i>zajin</i>)	z
ח	(<i>het</i>)	ħ, neznělá a třená hrdelnice, obvykle vyslovováno jako české „ch“
ט	(<i>tet</i>)	ʔ, obvykle vyslovováno jako české „t“
י	(<i>jod</i>)	j
כ (ך)	(<i>kaf</i>)	k, ch
ל	(<i>lamed</i>)	l
מ (ם)	(<i>mem</i>)	m
נ (ן)	(<i>nun</i>)	n
ס	(<i>samech</i>)	s
ע	(<i>‘ajin</i>)	‘, znělá hrtanová spiranta, obvykle vyslovováno jako ráz (viz <i>‘alef</i>)
פ (ף)	(<i>pe</i>)	p, f
צ (ץ)	(<i>ṣade</i>)	ʃ, obvykle vyslovováno jako české „c“
ק	(<i>kof</i>)	k, obvykle vyslovováno jako české „k“
ר	(<i>reš</i>)	r
ש	(<i>šin</i>)	ś, obvykle vyslovováno jako české „s“
שׁ	(<i>šīn</i>)	š
ת	(<i>taw</i>)	t

Bibliografie

Zkratky

Zkratky knih hebrejské Bible jsou převzaty z Českého ekumenického překladu.

Malé písmeno před zkratkou traktátu označuje citovaný pramen:

m	Mišna
t	Tosefta
j	Jeruzalémský talmud
b	Babylónský talmud

Primární literatura

„According to Jewish law and custom, may I buy a plastic Buddha head for a house decoration?“.

Navštíveno 5. 8. 2018. <http://www.jewishvaluesonline.org/533>.

Albo, Josef. *Sefer ha-‘ikarim*. Soncino: Jiśra’el natan šonšino u-vanaw, 1458.

Alexandrov, Šmu’el. *Michtevej meḥkar u-viḳoret ‘al dvar ha-jabadut we-ha-rabanut ba-zman ha-‘aḥaron*. Jeruzalém: Lipšiš, 1932.

Alexandrov, Šmu’el. *Michtevej meḥkar u-viḳoret: bi-š’elot ha-zman u-v-ḥochmat jiśra’el ha-‘atiḳa we-ha-ḥadaša*, 1. sv. Vilnius: Ha-‘almana we-ha-‘aḥim ros, 1907.

Amon, Nisim – Langental, Naḥum – Brandeis, Jochi. *Kše-mošē pagaš et budha*. Jeruzalém: Jedi‘ot ‘Aḥronot, 2005.

Apple, Raymond. „Eastern religions – Ask the Rabbi“. Navštíveno 21. 2. 2019. <https://www.oztorah.com/2019/01/eastern-religions-ask-the-rabbi/#.XG6IoPZFw2w>.

Apple, Raymond. „Liturgy in the Diaspora“. Navštíveno 19. 2. 2019. <https://www.oztorah.com/2012/06/liturgy-in-the-diaspora/#.XG6MBfZFw2w>.

Apple, Raymond. „Some Jewish attitudes“. Navštíveno 19. 2. 2019. https://www.oztorah.com/2013/06/some-jewish-attitudes/#.XG6Jr_ZFw2w.

Apple, Raymond. *Let’s Ask the Rabbi: Replies, Responses & Reflections*. Milton Keynes: AuthorHouse, 2011.

„Approval Letters by Rabbis“. Navštíveno 26. 12. 2018. http://noahideworldcenter.org/wp_en/approval-letters-by-rabbis/.

Aslan-Levy, Eylon. „From Buddha to Torah“. Navštíveno 22. 3. 2018. <http://www.aish.com/sp/so/From-Buddha-to-Torah.html>.

- Aviner, Šlomo. „Histaj‘ut be-meditašja u-we-techniḳot domot“, *Tḥumin* 6 (1984/1985), s. 163–165.
- Aviner, Šlomo. „Tijulim le-ḥul – šu“t we-sipurim ‘al nesi‘at le-ḥul“, in *‘Ereš šilšal kenafajim*, 2. vydání. B. n., 2002, s. 13–24.
- Aviner, Šlomo. *Pisḳej šlomo*, sv. 2. Bejt El: Sifrej ḥawa, 2013.
- Aviner, Šlomo. *Še‘ilat šlomo*. Bejt El: Sifrej ḥawa, 2001.
- Avraham ‘ibn ‘Ezra. *Sefer dani‘el ‘im perušej ‘ibn ‘ezra*. Jeruzalém: Mosad ha-rav ḳuḳ, 2017.
- Bäck, Samuel. „Inder und Hebräer. Eine kulturhistorische Prallele“, *Ben-Chananja* (1858), s. 257–265; s. 354–359; s. 400–405; s. 442–448; s. 494–506.
- Baeck, Leo. *Das Wesen des Judentums*. Berlin: Verlag von Louis Lamm, 1905.
- Baeck, Leo. *Das Wesen des Judentums*. Frankfurt n. M.: J. Kauffmann Verlag, 1922.
- Bar Kochba (Spolek pražských židovských vysokoškolských studentů). *Vom Judentum*. Lipsko: K. Wolff, 1913.
- Basnage, Jacques. *L'histoire et la religion des juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent, pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Joseph*. Rotterdam: R. Leers, 1706.
- Bergmann, Juda. „Buddha und Moses“, in *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* (Berlin: Poppelauer, 1923), s. 17–31.
- Berkson, William. „JuBu is not the way“. Navštíveno 6. 3. 2018. http://blogs.rj.org/blog/2008/07/24/strengthening_reform_7_jubu_is/.
- Biatch, Jonathana. „Jewish Values On-line“. Navštíveno 10. 6. 2018. <http://www.jewishvaluesonline.org/533>.
- Blass, Daniel. „Ha-‘im ha-budhizm hu dat ‘o derech ḥajim“. Navštíveno 25. 12. 2018. <https://www.hidabroot.org/question/117725>.
- Bloch ha-Levi, Samson. *Švilej ‘olam*, sv. 2. Žolkwa: Ben Meyerhoffer, 1828.
- Bloch ha-Levi, Samson. *Švilej ‘olam*, sv. 3. Lvov: F. Grosman, 1855.
- Bloch ha-Levi, Samson. *Švilej ‘olam*, sv. 1. Žolkwa: Ben Meyerhoffer, 1822.
- Bloch ha-Levi, Samson. *Švilej ‘olam*. Lvov: b. n., 1869.
- Bloomfield, Harold H. – Cain, Michael P. – Jaffe, Dennis T. *Tm. Transcendental Meditation. Discovering Inner Energy and Overcoming Stress*. New York: Delacorte Pr., 1975.
- Boorstein, Sylvia. „It is a No-Karma Event“, in Kasimow, Harold, John P. Keenan, Linda Klepinger Keenan. *Beside the Still Waters: Jews, Christians, and the Way of the Buddha*. Boston: Wisdom, 2003, s. 21–30.
- Boorstein, Sylvia. *That’s Funny, you don’t look Buddhist: On Being a Faithful Jew and a passionate Buddhist*. San Francisco: Harper, 1997.

- Brovender, Chaim. „Ask the rabbi“, *Jerusalem Post*, 21. srpen 2007.
- Buber, Martin. „Mystik als religiöser Solipsismus: Bemerkungen zu einem Vortrag von Ernst Troeltsch“ in *Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages vom 19.-23. Oktober 1910*. Tübingen: Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie, 1911, s. 206–207.
- Buber, Martin. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse*. Lipsko: Insel-Verlag, 1910.
- Buber, Martin. „Der Geist des Orients und das Judentum“, in Buber, Martin. *Vom Geist des Judentums*. Lipsko: K. Wolff, 1916, s. 9–48.
- Buber, Martin. „The Place of Hasidism in the History of Religion“, in Buber, Martin. *Hasidism*. New York: Philosophical Library, 1948, s. 184–201.
- Buber, Martin. „Židovství a lidstvo“, in Buber, Martin. *Tři řeči o židovství*. Přel. A Kollmann. Praha: Spolek židovských akademiků Theodor Herzl, 1912, s. 25–34.
- Buber, Martin. *Chinesische Geister-und Liebesgeschichten*. Frankfurt n. M.: Rütten & Loening, 1911.
- Buber, Martin. *Já a Ty*. Přel. Jiří Navrátil. Praha: Kalich, 2005.
- Buber, Martin. *On Judaism*. New York: Schocken Books, 1995.
- Buber, Martin. *Pointing the Way*. New York: Harper & Brothers, 1957.
- Buber, Martin. *Temnota Boží*. Přel. T. Jeníček. Praha: Vyšehrad 2002, s. 33–34.
- Buber, Martin. *The Way of Man*. New York: Citadel Press, 1959.
- „Budhizmus le-³or ha-jahadut“. Navštíveno 5. 8. 2018. <http://din.org.il/2015/02/14/בודהיזם-לאור-היהדות/>.
- Burnouf, Eugène. *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, sv. 1. Paříž: Imprimerie royale, 1844.
- Coralnik, Abraham. „Das Jüdische Kulturproblem und die Moderne“, *Ost und West* 5 (1904), s. 289–306.
- David Herrliberger, *Heilige Ceremonien, Gottes-und Götzen-Dienste aller Völcker der Welt, Oder Eigentliche Vorstellung und summarischer Begriff, der vornehmsten Gottes-Dienstlichen Pflichten, Kirchen – und Tempel-Gebräuchen, der Christlich – und Abgöttischen Völcker der gantzen Welt*, vol. 1–3. Curych: Herrliberger; Bazilej: Eckenstein, 1746–1748).
- David, Elieser. „Buddhismus und Judentum“, *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 10 (1907), s. 49–74.
- David-Néel, Alexandra. *Magic and Mystery in Tibet*. New York: Dover Publications, 1971.
- „Die Judenfrage im künftigen Europa“, *Ost und West*, 7/8 (1919), s. 161–174.
- Dienemann, Max. *Judentum und Christentum*. Frankfurt n. M.: Kauffmann, 1914.

- Doron, Erez Moshe. „Budhizm we-jahadut“. Navštíveno 18. 3. 2018. <http://www.kipa.co.il/-שאל-את-הרב/בודהיזם-ויהדות>.
- Drukman, Hājim. „Ješi'a le-tijul memušach la-mizrah ha-raḥoḳ asura be-tachlit“, in *'Ereš šilšal kenafajim*, 2. vydání. B. n., 2002, s. 63.
- 'Emden, Ja'akov. *Birat migdal 'oz*. Žitomir: Jichāḳ Moše Baḳšṭ, 1873.
- 'Emden, Ja'akov. *Seder 'olam raba we-zuṭa*. Hamburk: Christian Simon Schröder, 1757.
- 'Emden, Ja'akov. *Sefer ha-kena'ot*. Amsterdam: b. n. 1752.
- 'Emden, Ja'akov. *Sefer šimuš*. Amsterdam [Altona]: b. n., 1760.
- Erter, Jišḥaḳ. „Gilgul Nefeš“, in Erter, Jišḥaḳ. *Ha-Šofe le-vet Jiśra'el*. Vídeň: Arnold Hilberg, 1864, s. 30–62.
- Eschelbacher, Max. „Mose“, *Ost und West*, 7/8 (1921), s. 169–182.
- Eschelbacher, Max. „Thora: Studium und Berufsarbeit“, *Der Jude* 3 (1923), s. 134–141.
- Falk, Johann Daniel. „Anmerkungen zu Strophe 40“, *Deutsche Monatschrift* 9 (1795), s. 87.
- Fischer, Norman. „A Buddhist Perspective: Calling, Being Called“, in Kasimow, Harold – Keenan, John P. – Klepinger Keenan, Linda. *Beside the Still Waters: Jews, Christians, and the Way of the Buddha*. Boston: Wisdom, 2003, s. 254–255.
- Fischer, Norman. *Jerusalem Moonlight: An American Zen Teacher Walks the Path of His Ancestors*. San Francisco: Clear Glass Press, 1995.
- Flörsheim, Julius. „Wie erecken wir der Jugend Freude am Judentum?“, *Frankfurter Israelitische Gemeindeblatt* 7 (1931), s. 213–214.
- Fouillée, Alfred. *Histoire de la philosophie*. Paris: Ch. Delagrave, 1901.
- Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt* 8/11 (1930), s. 454.
- Freeman, Tzvi. „Is Buddhism Kosher“. Navštíveno 13. 3. 2019. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/60122/jewish/Is-Buddhism-Kosher.htm.
- Geršoni, Jehuda. „Ha-mi'uṭim we-zchujotejhem bi-mdinat jiśra'el le-'or ha-halacha“, *Tḥumin* 2 (1980/1981), s. 180–192.
- Glassman, Bernard. *Bearing witness: a Zen master's lessons in making peace*. New York: Bell Tower, 1999.
- Goren, Šlomo. *Trumat ha-goren*, sv. 2. Jeruzalém: Ha-'idra raba, 2012.
- Grosier, Jeana-Baptist. *Description générale de la Chine, ou Tableau de l'état actuel de cet empire*. Paris: Moutard, 1777–1784.
- ha-Levi, Hājim David. „Darchej šalom be-jāḥasim še-bejn jehudim le-še-'enam jehudim“, *Tḥumin* 9 (1987/1988), s. 71–81.

- ha-Levi, Ḥajim David. *ʿAse lecha rav*, sv. 2. Tel Aviv: Ha-wa'ada le-hoṣa'at kitvej ha-g. R. Ḥ.D. Halewi, 1978.
- Harif, Hanan. „Asiatische Brüder, europäische Fremde: Eugen Hoeflich und der ‚panasiatische Zionismus‘ in Wien“, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 7–8 (2012), s. 646–660.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion: Determinate Religion*. Přel. Peter C. Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – Moldenhauer, Eva (ed.). *Werke [in 20 Bänden und Register; auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierten Ausgabe]*, sv. 16. Frankfurt n. M.: Suhrkamp, 1991.
- Heifetz, Harold. *Zen and Hasidism*. Wheaton, Ill: Theosophical Publishing House, 1978.
- Herzog, Jichak ha-Levi. „Zchujot ha-mi'utim lefi ha-halacha“, *Thumin* 2 (1980/1981), s. 169–179.
- Hirsch, Samuel. *Die Religionsphilosophie der Juden*. Lipsko: Heinrich Hunger, 1842.
- Hoeflich, Eugen. „Aus einem Jerusalemer Tagebuch“, *Der Jude* 2 (1917/18), s. 419–420.
- Hoffmann, Christhard. „Analyzing the zeitgeist: Ludwig Philippson as historian of the modern era“, in Strauss, Lauren B. – Brenner, Michael (eds.), *Mediating modernity: challenges and trends in the Jewish encounter with the modern world: essays in honor of Michael A. Meyer*. Detroit: Wayne State University Press, 2008, s. 109–120.
- Hollander, Chaim Zvi. „Beyond the Torah's Limits“, *Sh'ma* 4/80 (1974), s. 153–155.
- Hollander, Chaim Zvi. „Concerning Zen: A halakhic Responsum“, in Heifetz, Harold. *Zen and Hasidism*. Wheaton, Il: Theosophical Publishing House, 1978, s. 143–144.
- <http://Jewishmindfulness.net>. Navštíveno 22. 10. 2018.
- <http://adasisrael.org/jmcw>. Navštíveno 22. 10. 2018.
- http://noahideworldcenter.org/wp_en/. Navštíveno 18. 2. 2019.
- http://ravsherki.org/index.php?option=com_content&view=article&id=2243:22432243-2243&catid=82&Itemid=100512. Navštíveno 18. 3. 2018.
- <http://www.awakenedheartproject.org>. Navštíveno 22. 10. 2018.
- <http://www.jewishspirituality.org/>. Navštíveno 22. 10. 2018.
- <http://www.jmcbrooklyn.org/>. Navštíveno 22. 10. 2018.
- <https://vimeo.com/180043768>. Navštíveno 23. 4. 2019.
- Hurwicz, Elias. „Der Dualismus der Judenfrage“, *Jüdische Monatshefte* 3 (1918), s. 77.
- Cherki, Uri Amos. „Budhizm“. Navštíveno 25. 12. 2018.
- http://ravCherki.org/index.php?option=com_content&view=article&id=2243:22432243-2243&catid=82&Itemid=100512.

- Cherki, Uri Amos. *De'a šlula: 'olam we-'adam be-mišnat ha-rav քիւ*. Jeruzalém: 'Urim, 2015.
- Cherki, Uri Amos. *Ga'al jisra'el: Al ge'ula rišona we-ge'ula aḥrona. Štej šihot*. Jeruzalém: Erez, 2016.
- Cherlow, Yuval. „Eḳronotaw šel budha“. Navštívěno 18. 3. 2018. <http://shut.moreshet.co.il/shut2.asp?id=116720>.
- Cherlow, Yuval. „Knisa le-miḳdaš budhišti“. Navštívěno 5. 8. 2018. <https://www.kipa.co.il/-שאל-את-הרב/כניסה-למקדש-בודהיסטי>.
- Chodron, Thubten. „In the Land of Identities“. Navštívěno 2. 3. 2018. <https://thubtenchodron.org/2011/06/healing-israel-jewish/>.
- Jeroḥam ben Mešulam. *Sefer toldot adam we-ḥawa*. Kopys, b. n. 1808.
- „Jews for Judaism“. Navštívěno 20. 3. 2018. <https://jewsforjudaism.ca>.
- Kallmorgen, Wilhelm. *Siebenhundert Jahre Heilkunde in Frankfurt am Main*. Frankfurt n. M.: Moritz Diesterweg Verlag, 1936.
- Kamenetz, Rodger Kamenetz. *The Jew in the lotus: a poet's rediscovery of Jewish identity in Buddhist India*. San Francisco: Harper, 1994.
- Kaplan, Dana Evan. *New Reform Judaism: Challenges and Reflections*. Filadelfie: The Jewish Publication Society, 2013.
- Karo, Josef. *Bejt Josef*. Jeruzalém: Mechon jerušalajim, 1993–1994.
- Katz, Nathan. „From JUBU to OJ“, in Kasimow, Harold – Keenan, John P. – Klepinger Keenan, Linda. *Beside the Still Waters: Jews, Christians, and the Way of the Buddha*. Boston: Wisdom, 2003, s. 31–44.
- Kircher, Athanasius. *Athanasii Kircheri e Soc. Iesu China monumentis quae sacris quā profanis nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*. Amsterdam: Apud Iacobum à Meurs & Eliseum Weyerstraet, 1667.
- Kircher, Athanasius. *China illustrata: with sacred and secular monuments, various spectacles of nature and art and other memorabilia*. Přel. Charles D. Van Tuyl. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Koeppen, Karl Friedrich. *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, sv. 1. Berlín: F. Schneider, 1857.
- Koigen, David. *Ideen zur Philosophie der Kultur*. Mnichov a Lipsko: Georg Müller, 1910.
- Kook, Avraham Jicchak. *'Orot ha-ḳodeš*, sv. 2. Jeruzalém: Mosad ha-rav քիւ, 2006.
- Kook, Avraham Jicchak. *Arfilej tobar*. Jeruzalém: Ha-machon 'al šem r. š. j. քիւ, 1983.
- Kook, Avraham Jicchak. *'Eder ha-jeḳar*. Jeruzalém: b. n., 1906.
- Kook, Avraham Jicchak. *Igrot ha-ra'aja*, sv. 1. Jeruzalém: 'Agudat le-hoša'at sifrej ha-ra'aja քիւ za“l, 1943.

- Kook, Avraham Jicchak. *Li-nvucej ha-dor: ha-mechune Moreh nevuchim be-ḥadaš*. Tel Aviv: Miškal-Jedi'ot Aḥaronot, 2014.
- Kook, Avraham Jicchak. *Mišpaṭ kohen*. Jeruzalém: Mosad ha-rav ḳuḳ, 1966.
- Kook, Avraham Jicchak. *Šmona kvašim*, sv. 1. Jeruzalém: Mosad ha-rav ḳuḳ, 2004.
- Kook, Avraham Jicchak. *Šmona kvašim*, sv. 5. Jeruzalém: Mosad ha-rav ḳuḳ, 2004.
- Kordovero, Moše. *Pardes rimonim*. Korec: b. n., 1870.
- Le Comte, Louis. *Nouveau mémoire sur l'état présent de la Chine*, sv. 2. Paříž: Jean Anisson, 1696.
- Lector, „Dokumente der Zeit“, *Ost und West* 9–10 (1920), s. 258–267.
- Lefin, Menaḥem Mendel. „Essai d'un plan de réforme ayant pour objet d'éclairer la Nation Juive en Pologne et de redresser par là ses mœurs“, in Eisenbach, Arthur (ed.). *Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego*. Vratislav: Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, 1969, s. 409–421.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicea*. Přel. K. Šprunka. Praha: OYKOYMENH, 2004.
- Levi 'ibn Ḥabib. *Še'elot u-tšuvot*. Benátky, b. n. 1565.
- Levinsohn, Jiḥaḳ Ber. „'Igeret bikoret la-sefer ha-nichbad švilej 'olam“, in Levinsohn, Jiḥaḳ Ber – Natansohn, David Ber (eds.). *Be'er Jiḥaḳ*. Varšava: F. Baumrater, 1902, s. 25–29.
- Lew, Alan – Jaffe, Sherril. *One God Clapping: The Spiritual Path of a Zen Rabbi*. New York: Kodansha International, 1999.
- Lew, Alan. „Becoming Who You Always Were: The Story of a Zen Rabbi“, in Kasimow, Harold – Keenan, John P. – Klepinger Keenan, Linda. *Beside the Still Waters: Jews, Christians, and the Way of the Buddha*. Boston: Wisdom, 2003, s. 53–55.
- Lew, Alan. *Be still and get going: a Jewish meditation practice for real life*. New York: Little, Brown and Co., 2005.
- Lichtenbaum, Henryk. „Z piśmiennictwa“, *Izraelita* 46/3 (1911), s. 9.
- Li'or, Dov. [Bez názvu] in *'Ereš šilšal kenafajim*, 2. vydání. B. n., 2002, s. 64.
- Lipšiš, Ḥajim. „Jaḥas ha-halacha la-psychologia ha-modernit (siḥa)“, *Tḥumin* 1 (1979/1980), s. 273–278.
- Lor, Alfred. „Z teatru“, *Izraelita* 35/28 (1900), s. 329.
- Maimonides, *Mišne tora: 'al pi kitvej jad tejman* (ed. Josef Ḳafih). Tel Aviv: Mechon mišnat ha-rambam, 1983/84.
- Maimonides. *Maimonides. Výběr z korespondence*. Přel. Daniel Boušek – Dita Rukriglová. Praha: Academia, 2010.
- Maimonides. *More nevuchim*. Přel. Michael Schwarz. Tel Aviv: Miškal, 2008.

- Malka, Jo'av. „Galut pnimit – ha-šoreš la-galut ha-ḥisonit“, in *'Ereš šilšal kenafajim*, 2. vydání. B. n., 2002, s. 38–42.
- „Malnak v. Yogi, 440 F. Supp. 1284 (D.N.J. 1977)“. Navštíveno, 24. 12. 2018. <https://law.justia.com/cases/federal/district-courts/FSupp/440/1284/1817490/>.
- Maly, Eliahu. „Tijulim le-ḥul le-šem šamajim?“, in *'Ereš šilšal kenafajim*, 2. vydání. B. n., 2002, s. 51–62.
- Me'iri, Menaḥem. *Bejt ha-beḥira*. Zichron Ja'aḳov: Ha-machon le-hoš'at sfarim we-kitvei jad še-le-jad ha-merkaz le-ḥinuch torani zichron ja'aḳov, 1977–1978.
- Melamed, Zalman Baruch. *Ješ šo'alim*. Bejt El: Kirjat ha-ješiva bejt el, 2018.
- Melamed, Zalman. „Budhizm we-jahadut ha-jitachen?“. Navštíveno 31. 7. 2018. <https://www.yeshiva.org.il/ask/33573>.
- Menaše ben Jiśra'el. *Nišmat ḥajim*. Amsterdam: Šmuel Abravanel Sueiro, 1651.
- Mendelssohn, Moses. *Jerusalem, or, On religious power and Judaism*. Přel. Allan Arkush. Hanover: University Press of New England, 1983.
- Mieses, Fabius. *Ḳorot ha-pilosofia ha-ḥadaša*. Lipsko: Moritz Shäfer, 1887.
- Mieses, Jehuda Lejb. *Ḳin'at ha-'emet*. Vídeň: Anton Edlen van Shmid, 1828.
- Michaelson, Jay. „Judaism, Meditation and The B-Word“. Navštíveno 22. 10. 2018. <https://forward.com/culture/3652/judaism-meditation-and-the-b-word/>.
- Moses, A. „From Selfishness to Benevolence“, *The American Israelite* 12 (1898), s. 5.
- Müller, Max. „Buddhist Nihilism“, in týž, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, Londýn: Longmans, Green, and co., 1881, s. 292–312.
- Müller, Max. „The Meaning of Nirvâna“, in týž, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*. Londýn: Longmans, Green, and co., 1881, s. 284–285.
- Müller, Max. *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*. Londýn: Longmans, Green, and co., 1881.
- Myers, David B. „Coming Home Spiritually to More Than One Faith“, *Interreligious Insight* 7/1 (2009), s. 48–56.
- Nadel, Arno. „Der erste Satz der Bibel“, *Der Jude* 1–2 (1917), s. 86–93.
- Nadel, Arno. „Die Bibel als methaphysisches Dokument“, *Neue jüdische Monatshefte* 5 (1919), s. 430–435.
- Nietzsche, Friedrich. *Antikrist*. Přel. Josef Fischer. Olomouc: Votobia, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogie morálky*. Přel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 2002.

- Nishitani, Keiji. „The I-Thou Relation in Zen Buddhism”, in Franck, Frederick. *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, New York: World Wisdom, 2004), s. 39–53.
- „Odgłosy. Potęga ciemnoty“, *Izraelita* 47/48 (1911), s. 3–4.
- Oldenberg, Hermann. *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin: W. Hertz, 1881.
- Ophir, Natan. „Jewish Values On-line“. Navštíveno 10. 6. 2018. http://www.jewishvaluesonline.org/question.php?id=1205&cprg=%2Fsearch.php%3Fsearchtxt%3Djubu%26what%3DA#_ftnref4.
- Oppert, Julius. „Bibel und Babel“, *Ost und West* 5 (1903), s. 289–304.
- Pearce-Glassheim, Elizabeth. *Haggadah for Jew and Buddhist: a Passover ritual* (Mill Valley, CA: Modern Haggadah Distribution Co., 2006).
- Peltyn, Samuel H. „Zwichnięta kariera (z życia)“, *Izraelita* 11/13 (1876), s. 103
- Perl, Josef – Rubinstein, Avraham (eds.) *Uiber das Wesen der Sekte Chassidim*. Jeruzalém: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1977.
- Phan, Peter C. „Multiple Religious Belonging: Challenges and Opportunities for Theology and Church“, *Theological Studies* 64/3 (2003), s. 495–519.
- Philippson, Ludwig. „Der Buddhismus und sein Verhältniß zum Judenthume und Christenthume“, in týž. *Weltbewegende Fragen in Politik und Religion: aus den letzten dreissig Jahren*, sv. 2. Lipsko: Baumgärtners Buchhandlung, 1869, s. 119–151.
- Philippson, Ludwig. *Weltbewegende Fragen in Politik und Religion*. Lipsko: Baumgärtners Buchhandlung, 1869.
- „Photography Of A Buddha“. Navštíveno 25. 12. 2018. <http://dinonline.org/2018/04/16/photography-of-a-buddha/>.
- „Pislon šel Buddha“. Navštíveno 5. 8. 2018. <http://www.shut-halacha.co.il/q/-בדודה-של-פסלון-10053?category=105&subcategory=2829>.
- „Practicing Judaism and Buddhism“, § 5752.3. Navštíveno 6. 3. 2018. <https://www.ccarnet.org/ccar-responsa/tfn-no-5752-3-123-126/>.
- Rapoport, Šlomo Jehuda. „Michtav gimel“, in Goldenberg, Šmu'el Lejb (ed.). *Kerem ħemed*, sv. 6. Praha: M. J. Landau, 1841, s. 41–49.
- Reiz, Šne'ur Zuša „I ješ lahem le-ʿumot ha-ʿolam ha-zchut la-din ʿal baʿalut jeruśalajim we-ereš jiśraʿel“, *Hamaor* 18/5 (1967), s. 12–13.
- Rigler, Sara Yoheved, „Budhizm, jahadut, u-fašlat ha-ķornfleķs ha-gdola.“ Navštíveno 22. 3. 2018. <http://www.aish.co.il/sp/so/48849757.html>.

- Rigler, Sara Yoheved. „Conflicts of a Buddhist Jew“. Navštíveno 20. 3. 2018.
<http://www.aish.com/sp/so/48905982.html>.
- Rosenzweig, Franz. „Üeber die Opfergebete“, *Frankfurter Israelitische Gemeindeblatt* 9/1–2 (1930), s. 7–8.
- Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt n. M.: Kauffmann Verlag, 1921.
- [S.], „Dalaj-lama Syonizmu“, *Izraelita* 38/12 (1903), s. 136.
- Sefer ḥalomej keṣ pela'ot*. Kopy: Jiśra'el Jafe, 1814.
- Sefer ḥalomej keṣ pela'ot*. Rukopis, Jewish Theological Seminary, New York, Ms. 2206. V Národní knihovně Izraele pod signaturou F 11304.
- Seligowitz, Baruch. „Der Wert des Lebens in der jüdischen Weltanschauung“, *Ost und West* 19 (1918), s. 321–324.
- Shapiro, Rami. *Minjan*. New York: Bell Tower, 1997.
- Shoshanna, Brenda. *Jewish Dharma*. New York: Da Capo Lifelong, 2008.
- Schachter (také Schacher-Shalomi), Zalman. „Interview: April 25, 2001“, in Kasimow, Harold – Keenan, John P. – Klepinger Keenan, Linda. *Beside the Still Waters: Jews, Christians, and the Way of the Buddha*. Boston: Wisdom, 2003, s. 85–98.
- Schachter, Zalman. „A Response: We Must Save Jews and Their Spark“, *Sh'ma* 4/80 (1974), s. 154–155.
- Schachter, Zalman. „For They Bow Down to Emptiness and Void“, in Heifetz, Harold. *Zen and Hasidism*. Wheaton: Theosophical Publishing House, 1978, s. 157–160.
- Schachter, Zalman. „Some Gurus not Inimical to Judaism“, *Sh'ma* 4/74 (1974), s. 105–106.
- Schachter-Shalomi, Zalman. *Paradigm Shift*. Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1993.
- Schleiermacher, Friedrich. *O náboženství: promluvy ke vzdělancům mezi jeho utrhači*. Přel. Jan Kranát. Praha: Vyšehrad, 2012.
- Schneerson, Menachem Mendel – Mindel, Nissan (eds.). *The Letter and the Spirit*, sv. 2. New York: Nissan Mindel Publications, 2013.
- Schopenhauer, Arthur – Hübscher, Arthur (ed.). *Arthur Schopenhauer Gespräche*. Stuttgart – Bad Cannstatt: F. Frommann Verlag Günther Holzboog, 1971.
- Schopenhauer, Arthur. *Svět jako vůle a představa*, sv. 2. Přel. M. Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1998.
- Solovejčik, Josef Dov. *Ḳol dodi dofeḳ*. B. n., 1964.
- Stein, Ludig. *An der Wende des Jahrhunderts; Versuch einer Kultur-philosophie*. Freiburg im Breisgau: J. T. B. Mohr, 1899.

- Stein, Ludwig. *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, 2. vydání. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1903.
- Steinsaltz, Adin. „Peace without Conciliation: The Irrelevance of ‚Toleration‘ in Judaism“, *Common Knowledge* 11/1 2005, s. 41–47.
- Steinthal, Leopold. „Buddhismus und Judentum“, *Religionen (Schriftenreihe der Vereinigung für das Liberale Judentum e. V.)* 2 (1925), s. 19–22.
- Šapira, Jehošua. „Brit ha-‘areš“, in *‘Ereš šilšal kenafajim*, 2. vydání. B. n., 2002, s. 25–30.
- Šaron, Ze‘ev. „Ha-masa ha-mufla mi-kulam“, in *‘Ereš šilšal kenafajim*, 2. vydání. B. n., 2002, s. 43–45.
- Šmu‘el ‘ibn Šarša. *Meqor hajim*. Mantova: b. n., 1559.
- Šneur Zalman z Liady: *Sefer Tanja*. Viden: b. n., 1850.
- „Tikkun’s Core Vision“. Navštíveno 15. 4. 2019. <https://www.tikkun.org/tikkuns-core-vision>.
- Tuvja ben ‘Eli‘ezer. *Midraš lekaḥ tov* (ed. Solomon Buber). Vilnius: Ha-‘almana we-he-aḥim Rom, 1884.
- „What is Buddhism?“, *The Jewish South*, 20 (1893), s. 4.
- „Yoga and Meditation? Is It Kosher?“. Navštíveno 19. 3. 2019. <http://crownheights.info/something-jewish/12180/yoga-and-meditation-is-it-kosher/>.

Sekundární literatura

- Abe, Masao. „Zen Buddhism and Hasidism“, in Abe, Masao – Heine, Steven (eds.). *Buddhism and Interfaith Dialogue*. Basingstoke, Londýn: Macmillan, 1995, s. 159–165.
- Abelson, Peter. „Schopenhauer and Buddhism“, *Philosophy East and West* 43/2 (1993), s. 255–278.
- Achituv, Yosef. „‘Al ‘amiduto šel mušag ha-halacha“, in Salmon, Yosef – Ravitzky, Aviezer – Ferziger, Adam (eds.). *‘Ortodoksija jebudit: hebeṭim ḥadašim*. Jeruzalém: Magnes Press, 2006, s. 87–112.
- Achituv, Yosef. „Al šimuš be-dimujim ‘elohijim šel ha-le’umijut ha-jisra’elit be-šijonut ha-datit“, in Englander, Yakir – Sagi, Avi (eds.). *Mešivej ruaḥ: divrej hagut u-maḥšava*. Jeruzalém: Mechon šalom harṭman, 2012, s. 61–73.
- Achituv, Yosef. „Erkej musar u-le’umijut be-ḥugej merkaz ha-rav“, in Englander, Yakir – Sagi, Avi (eds.). *Mešivej ruaḥ: divrej hagut u-maḥšava*. Jeruzalém: Mechon šalom harṭman, 2012, s. 61–73.
- Akasoy, Anna. „The Buddha and the Straight Path. Rashīd al-Dīn’s Life of the Buddha: Islamic Perspectives“, in Akasoy, Anna – Burnett, Charles – Yoeli-Tlalim, Ronit (eds.). *Rashīd*

- al-Dīn, Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran*. Londýn: The Warburg Institute, 2013, s. 173–196.
- Amir, Yehoyada. „Religion and Religions in the ‚Star of Redemption‘“, in Ancert, Luc – Brasser, Martin – Samuelson, Norbert (eds.). *The Legacy of Franz Rosenzweig: Collected Essays*. Leuven: Luvian University Press, 2004, s. 199–210.
- Angel, Hayyim. „R. Yuval Cherlow’s Interpretation of Song of Songs: Its Critical Role in Contemporary Religious Experience“, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 43/3 (2010), s. 17–28.
- App, Urs. „Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus“, *Schopenhauer-Jahrbuch* 79 (1998), s. 35–58.
- App, Urs. „Schopenhauer’s Initial Encounter with Indian Thought“, *Schopenhauer-Jahrbuch* 87 (2006), s. 35–76.
- App, Urs. *The Cult of Emptiness: The Western discovery of Buddhist thought and the invention of Oriental philosophy*. Rorschach, Kjoto: UniversityMedia, 2012.
- Ariel, Yaakov. „A New Kind of Jew: Allen Ginsberg and Asian Spirituality“, *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* 23 (2017), s. 133–148.
- Ariel, Yaakov. „Jews and New Religious Movements: An Introductory Essay“, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 15/1 (2011), s. 5–21.
- Arnold, Gottfried. *Unparteyische Kirchen-und Ketzer-Historie*. Frankfurt n. M.: Thomas Fritschen Erben, 1699–1700.
- Asaf, David. *Ne’eḥaz ba-sevach: pirkej mašber u-mevucha be-toldot be-ḥasidut*. Jeruzalém: Merkaz zalman šazar, 2007.
- Astley, Thomas. *A New General Collection of Voyages and Travels*, sv. 4. Londýn: Thomas Astley, 1747.
- Balagangadhara, S. N. *The Heathen in his Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden: Brill, 1994.
- Bar Josef, Ḥamuṭal. „The Jewish Reception of Vladimir Solovyov“, in van der Bercken, Wil – de Courten, Manon – van der Zweerde, Evan (eds.). *Vladimir Solov’ev: Reconciler and Polemicist*. Leuven: Peeters, 2000, s. 363–392.
- Bauman, Martin. „American Buddhism: A Bibliography on Buddhist Traditions and Schools in the U.S.A. and Canada“. Navštíveno 22. 12. 2016. <http://www.globalbuddhism.org/bib-ambu.htm>.
- Bauman, Martin. *Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg: Diagonal-Verl, 1993.

- Baumann, Martin. „Protective Amulets“, in Prebish, Charles S. – Baumann, Martin (eds.). *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Berkeley, Los Angeles, Londýn: University of California Press, 2002, s. 51–65.
- Biale, David – Assaf, David – Brown, Benjamin – Gellman, Uriel – Heilman, Samuel C. – Rosman, Murray Jay – Sagiv, Gad – Wodziński, Marcin – Green, Arthur. *Hasidism: a new history* Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018.
- Bidwell, Duane R. „Practicing the Religious Self: Buddhist-Christian Identity as Social Artifact“, *Buddhist-Christian Studies* 28 (2008), s. 3–12.
- Blidstein, Jacob. „Jaḥašo šel rabi menaḥem ha-me'iri le-nochri: bejn 'apologetika le-hafnama“, *Zion* 51/2 (1986/1987), s. 153–166.
- Boušek, Daniel. *Polemika judaismu s islámem ve středověku*. Praha: Academia, 2015.
- Brill, Alan. „Rav Kook on religion and other religions – from the new book“. Navštíveno 8. 8. 2017. <http://kavvanah.wordpress.com/2010/08/09/rav-kook-on-religion-and-other-religions-from-the-new-book/>.
- Brill, Alan. „The Lubavitcher Rebbe on Transcendental Meditation“. Navštíveno 25. 5. 2018. <https://kavvanah.wordpress.com/2009/11/30/the-lubavitcher-rebbe-on-transcendental-meditation>.
- Brill, Alan. *Judaism and Other Religions*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Brill, Alan. *Judaism and world religions: encountering Christianity, Islam, and Eastern traditions*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Brocke, Michael – Carlebach, Julius (eds.). *Die Rabbiner im Deutschen Reich 1871–1945*, 2. sv. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
- Cohen, Yoel. „The Israeli Rabbi and the Internet“, in Campbell, Heidi (ed.). *Digital Judaism*. New York & Londýn: Routledge, 2015, s. 183–204.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Judaism and Other Faiths*. Londýn: Macmillan, 1994.
- Coleman, James W. *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Coleman, James William. „The New Buddhism: Some Empirical Findings“, in Williams, Duncan Ryuken – Queen, Christopher S. (eds.). *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*. Londýn: RoutledgeCurzon Press, 1999, s. 91–99.
- Cordoni, Constanza. „The Book of the Prince and the Ascetic and the transmission of wisdom“, *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 29 (2015), s. 43–69.
- Cornille, Catherine (ed.). *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. New York: Orbis 2002.

- Cornille, Catherine. „Double Religious Belonging: Aspects and Questions“, *Buddhist-Christian Studies* 23 (2003), s. 43–49.
- Čech, Pavel – Pavel Sládek, „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení“, *Listy filologické* 82/3–4 (2009), s. 328–332.
- Danzger, Murray Herbert. *Returning to tradition: the contemporary revival of orthodox Judaism*. Londýn: Yale University Press, 1989.
- Dean-Otting, Miriam. „Hugo Bergman, Leo Baeck and Martin Buber: Jewish perspectives on Hinduism and Buddhism“, *Journal of Indo-Judaic Studies* 2 (1999), s. 11–14.
- Drew, Rose. *Buddhist and Christian?: An exploration of dual belonging*. Londýn, New York: Routledge, 2011.
- Droit, Roger-Pol. „Une statuette tibétaine sur la cheminée“, in Droit, Roger-Pol (ed.). *Présences de Schopenhauer*. Paris: Grasset, 1991, s. 201–217.
- Droit, Roger-Pol. *The Cult of Nothingness: The Philosophers and the Buddha*. Chapel Hill, Londýn: University of North Carolina Press, 2003.
- Dumoulin, Yosef. „Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy“, *Journal of the History of Ideas* 42/3 (1981), s. 458–460.
- Derrett, John Duncan Martin. „A Moses-Buddha Parallel and its Meaning“, *Archiv orientální: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 58/4 (1990), s. 310–317.
- Elior, Rachel. „The Origins of Hasidim“, *Scripta Judaica Cracoviensia*, 10 (2012), s. 85–109.
- Fackenheim, Emil. *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy*. New York: Basic Books, 1973.
- Federman, Asaf. „His excellency and the monk: a correspondence between Nyanaponika Thera and David Ben-Gurion“, *Contemporary Buddhism* 10/2 (2009), s. 197–219.
- Feiner, Shmuel. „Ha-haskala ha-muḳdemet be-jahadut ha-me'a ha-šmone 'esre“, *Tarbiz* 67 (1998), s. 189–240.
- Feiner, Shmuel. *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. Přel. Chaya Naor – Sondra Silverston. Oxford, Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2014.
- Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Friedman, Maurice. „Martin Buber and Asia“, *Philosophy East and West* 26/4 (1976), s. 419–420.
- Ge'ula, Bat-Jehuda. „Rabi šmu'el 'aleksandrov“, *Sinaj* 100 (1987), s. 195–221.
- Gez, Jonatan. „The Phenomenon of Jewish Buddhists in Light of the History of Jewish Suffering“, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 15/1 (2011), s. 44–68.

- Gira, Denis – Scheuer, Jacques (eds.) *Vivre de Plusieurs Religions: Promesse ou Illusion?* Paris: Les Éditions l'Atelier, 2000.
- Goldman, Eliezer. „Hitgabšut hašḵafotav ha-merkazijot šel ha-rav ḵuḵ“, in Goldman, Eliezer. *Mehḵarim we-‘ijunim: hagut jehudit be-‘avar u-we-howe*. Jeruzalém: Magness, 1997, s. 87–120.
- Goldman, Eliezer. „Ziḵato šel ha-rav ḵuḵ la-maḥšava ha-‘erope’it“, in Eliezer Goldman, *Mehḵarim we-‘ijunim: hagut jehudit be-‘avar u-we-howe*. Jeruzalém: Magness, 1997, s. 217–224.
- Goldman, Shalom, Laurie Patton. „Indian Love Call: Israelis, Orthodoxy, and Indian Culture“, *Judaism* 50/3 (2001), s. 351–361.
- Goosen, Gideon. „An Empirical Study of Dual Religious Belonging“, *Journal of Empirical Theology*, 20 (2007), s. 159–178.
- Goshen-Gottstein, Alon. *Same God, Other God Judaism, Hinduism, and the Problem of Idolatry*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.
- Greenberg, Gershon. „Religionswissenschaft and Early Reform Jewish Thought: Samuel Hirsch and David Einhorn“, in Gotzmann, Andreas – Wiese, Christian (eds.). *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*. Leiden, Boston: Brill, 2007, s. 110–144.
- Haberman, Jacob. „Ludwig Stein: Rabbi, Professor, Publicist, and Philosopher of Evolutionary Optimism“, *The Jewish Quarterly Review* 86/1–2 (1995), s. 91–125.
- Hacohen, Aviad. „Našrut we-nošrim be-‘enajim rabanijot be-‘et ha-ḥadaša: me-ha-rav ḵuḵ we-ad ha-rav ‘ovadja josef“, *Maḥanajim* 15 (2003/2004), s. 100–109.
- Halbertal, Moshe. *Bejn tora le-ḥochma: rabi menaḥem ha-mei’iri u-va‘alej ha-balacha ha-maimoni’im be-provans*. Jeruzalém: Magnes, 2001.
- Halbertal, Moshe – Margalit, Avishai. *Idolatry*. Cambridge, Mass. u.a.: Harvard University Press, 1992.
- Harris-Shapiro, Carol. *Messianic Judaism: A Rabbi's Journey Through Religious Change in America*. Boston: Beacon Press, 1999.
- Hayes, Richard P. „A Buddhist's Reflections on Religious Conversion“. McGill University University Montréal, Québec: Elijah School Lectures For the Fourth Summer Program, 2000.
- Henkin, Eitam. „Li-nvuchej ha-dor šel ha-ra’aja ḵuḵ: mavo le-ḥibur še-lo hušlam“, *Akdamot* 25 (2010), s. 171–188.
- Hermann, Jonathan R. *I and Tao: Martin Buber's encounter with Chuang Tzu*. Albany: State University of New York Press, 1996.

- Heschel, Susannah. „Abraham Geiger's Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy“, *New German Critique* 77 (1999), s. 61–85.
- Heschel, Susannah. „Constructions of Jewish Identity through Reflections on Islam“, in Sterk, Andrea – Caputo, Nina (eds.). *Faithful Narratives: Historians, Religion, and the Challenge of Objectivity*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2014, s. 169–184.
- Heschel, Susannah. *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*. Chicago; Londýn: University of Chicago Press, 1998.
- Hodgson, Peter C. „The Metamorphosis of Judaism in Hegel's Philosophy of Religion“, *The Owl of Minerva* 19/1 (1987), s. 41–52.
- Hodgson, Peter C. *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Hošek, Pavel. *Na cestě k dialogu: Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Cesta domů, 2005.
- Hošek, Pavel. *Židovská teologie křesťanství*. Brno: CDK, 2011.
- Hunt, Lynn – Jacob, Margaret C. – Mijnhardt, Wijnand. *The book that changed Europe: Picart and Bernard's Religious ceremonies of the world*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- Hus, Boaz. „Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular“, *Journal of Contemporary Religion* 29/1, s. 47–60.
- Chajes, Jeffrey Howard. *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*. Filadelfie: University of Pennsylvania Press, 2011.
- Idel, Moše. „Al glamim 'aštralijim, ha-dalaj lama u-Maharal“, in Reiner, Elhanan (ed.). *Maharal: Aḳdamot. Pirḳeb ḥajim, mišna, hašpa'a*. Jeruzalém: Merḳaz Zalman Šazar, 2015.
- Idel, Moše. *Golem*. Praha: Vyšehrad, 2007.
- Jacob, Walter. *Christianity Through Jewish Eyes*. Cincinnati: HUC Press, 1974.
- Kahana, Maoz. „An Esoteric Path to Modernity: Rabbi Jacob Emden's Alchemical Quest“, *Journal of Modern Jewish Studies* 12/2 (2013), s. 253–275.
- Kalmar, Ivan. „Moorish Style: Orientalism, the Jews, and Synagogue Architecture“, *Jewish Social Studies* 7/3 (2001), s. 68–100.
- Kasher, Hannah. *Al ha-minim, ha-'epiḳorsim we-ha-kofrim be-mišnat ha-rambam*. Bnej Braḳ: Ha-ḳibuš ha-me'uḥad, 2011.
- Katz, Arye. „Darchej šut ḥadašot (ṭelefon, inṭerneṭ u-mesronim) – jitronot, ḥesronot u-maskanot“, *Ha-ma'ajan* 52/2 (2014/2015), s. 56–62.
- Katz, Jacob. „Šloša mišpaṭim 'apologetijim be-gilgulejhem“, *Zion* 23/3–4 (1957/1958), s. 174–193.
- Katz, Jacob. *Bejn jehudim le-gojim*. Jeruzalém: Mosad bialik, 1977.

- Katz, Nathan. „The Identity of a Mystic: The Case of Sa'id Sarmad, a Jewish-Yogi-Sufi Courtier of the Mughals“, *Numen* 47/2 (2000), s. 142–160.
- Katz, Nathan. „Buddhist-Jewish Relations“, in Cornille, Catherine (ed.). *The Wiley Blackwell companion to inter-religious dialogue*. Chichester: Wiley Blackwell, 2013, s. 394–409.
- Katz, Nathan. „Contacts between Jewish and Indotibetan Civilizations through the Ages: Some Explorations“, *The Tibet Journal* 16/4 (1991), s. 90–109.
- Kitinov, Baatr. „Shakur Lama: The Last Attempt to build the Buddhist State“, in Wallace, Vesna A. (ed.). *Buddhism in Mongolian History Culture, and Society*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Klausner, Josef. *Historija šel ha-sifrut ha-ivrit ha-ḥadaša*, sv. 2. Jeruzalém: 'Aḥi'asaf, 1960.
- Kogan, Michael S. *Opening the Covenant: A Jewish Theology of Christianity*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Kogman, Tal. „Šiaḥ mada'i ivri bi-mgamat šinuj be-maḥašit ha-rišona šel ha-me'a ha-19 be- 'aškenaz – švilej 'olam le-šimšon bloch we-sefer toldot ha-'areš le-josef schönhaḥ ke-miḳrej mivḥan“, in Hakak, Lev – Garber, Zev – Katz, Stephen (eds.). *Ha-maškil ba-et ha-zot: sefer ha-jovel le-moše peli*. Bnej Brak: Ha-ḳibuš ha-me'uḥad, 2017.
- Kohler, George Y. „Ein notwendiger Fehler der Weltgeschichte – Ludwig Philipppsons Auseinandersetzung mit dem Christentum“, in Hasselhoff, Görge K. (ed.). *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums*. Berlin: De Gruyter, 2010, s. 33–62.
- Lenoir, Frédéric. *Setkávání buddhismu se Západem*. Přel. Lada Bosáková. Praha: Volvox Globator, 2002.
- Libin, Nicole Heather. *The Choosing People: Constructing Jewish Buddhist Identity in America*. Disertace. University of Calgary, 2010.
- Liebes, Yehuda. *Pulḥan ha-šaḥar: jaḥas ha-zohar la-'avoda zara*. Jeruzalém: Karmel, 2011.
- Liebes, Yehuda. „Ḥadašot le-'injan ha-bešṭ we-šabtaj švi“, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2/4 (1983), s. 564–569.
- Linzer, Judith. *Torah and Dharma: Jewish seekers in Eastern religions*. Northvale, N. J.: J. Aronson, 1996.
- Lisý, Štěpán. „Preliminary Remarks for the Comparative Study of Mysticism“, *Communio viatorum* 54/1 (2012), s. 88–107.
- Lopez, Donald S. *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago, Londýn: The University of Chicago Press, 1998.
- Lopez, Donald S. *Strange tales of an Oriental idol: an anthology of early European portrayals of the Buddha*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

- Lopez, Donald S. „How the Buddha Got Ism-ed“, *Tricycle* 10/1 (2000). Navštíveno 28. 7. 2020.
<https://tricycle.org/magazine/how-buddha-got-ism-ed/>.
- Loss, Joseph. „Buddha-Dhamma in Israel. Explicit Non-Religious and Implicit Non-Secular Localization of Religion“, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 13/4 (2010), s. 88.
- Lovitz, Ronen. „Ḥasidej 'umot ha-ʿolam be-mišnat Racha'd ha-Levi“, in Sagi, Avi – Stern, Yedidya Z. (eds.), *Jahadut šel ḥajim: 'Ijunim bi-širato ha-hagutit-hilchatit šel ha-rav ḥajim david ha-levi*. Jeruzalém: Mechon šalom hartman, 2007, s. 43–68;
- Lubarsky, Sandra B. „Deep Religious Pluralism and Contemporary Jewish Thought“, in Griffin, David Ray (ed.). *Deep Religious Pluralism*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005, s. 111–129.
- Luz, Ehud. „Spiritualizm we-'anarchizm dati be-mišnato šel Šmue'el 'Aleksandrov“, *Da'at* 7 (1981), s. 121–138.
- Maciejko, Pawel. *Mixed Multitude Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*. Filadelfie: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Magid, Shaul. „Jewish Renewal Movement“, in Jones, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*, 2. vydání. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.
- Magid, Shaul. „Jewish renewal, American Spiritualism, and Postmonotheistic Theology“, *Tikkun* 21/3 (2006), s. 62–66.
- Magid, Shaul. *American Post-Judaism: Identity and Renewal in a Postethnic Society*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2013.
- Mahler, Raphael. *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*. Philadelphia; New York; Jeruzalém: Jewish publication society of America, 1985.
- Maor, Zohar. *Torat sod ḥadaša: ruḥanijut, ješira we-le'umijut be-ḥug prag*. Jeruzalém: Merkaz zalman šazar, 2010.
- Mark, Zvi. *Mišṭiḳa we-šiga'on bi-širat rabi naḥman mi-breslav*. Tel Aviv: 'Am 'oved, 2003.
- Markovitch, Dalya – Alon, Ktzia. „The Sterilized Otherness: India in Israel, Israel in India“, *Journal of Indo-Judaic Studies*, 10 (2009), s. 61–67.
- Mašiah, 'Amir. „Ha-re'aja kuḳ we-jaḥaso le-budhizm: meḳorot u-viḳorot“, *Da'at* 70 (2011), s. 81–96.
- Meir, Jonatan. „Sefer ḥalomej keš pela'ot (me'ora'ot švi) we-ʿišuv dmuta šel ha-šabta'ut bi-m'ot ha-šmone 'éšre we-ha-tša 'éšre“, *Jewish Thought* 1 (2019), s. 143.

- Meir, Jonatan. *Ḥasidut meduma: 'ijunim bi-cbtavaw ha-saṭirijim šel josef perl*. Jeruzalém: Mosad bialik, 2013.
- Melamed, Abraham. „The Image of India in Medieval Jewish Culture: Between Adoration and Rejection“, *Jewish History* 20/3–4 (2006), s. 299–314.
- Melamed, Abraham. *The Image of the Black in Jewish Culture*. Londýn: Routledge, 2010.
- Mendes-Flohr, Paul. „'Orientalijut u-mistiķa: ha-'esteṭiķa šel ha-me'a ha-tša 'esre we-ha-zehut ha-jehudit“, *Mehķerej jeruřalajim be-maḥševet jiřra'el* 3/4 (5744/1984), s. 623–681.
- Merrigan, Terrence. „Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions“, *Theological Studies*, 58/4 (1997), s. 686–707.
- Metcalf, Aubrey. „The Encounter of Buddhism and Psychology“, in Prebish, Charles S. – Baumann, Martin (eds.). *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Berkeley, Los Angeles, Londýn: University of California Press, 2002, s. 348–364.
- Meyer, Michael. „Reform Jewish Thinkers and their Intellectual Context“, in Reinharz, Jehuda – Schatzberg, Walter (eds.). *The Jewish Response to German Culture*. Hanover, Londýn: University Press of New England, 1985, s. 64–84.
- Meyer, Michael. *Response to Modernity: History of the Reform Movement in Judaism*. Detroit: Wayne State University Press, 1995.
- Mikles, Natasha L. – Laycock, Joseph P. „Tracking the Tulpa: Exploring the 'Tibetan' Origins of a Contemporary Paranormal Idea“, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 19/1 (2015), s. 87–97.
- Moore, Robert T. – D'Amato, Mario. „The Spectre of Nihilism: On Hegel and Buddhism“, *Student-Faculty Collaborative Research*, Paper 28 (2011), s. 23–49.
- Morrison, Robert G. *Nietzsche and Buddhism*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Muniř, Me'ir. *Ḥug ha-ra'aja we-'arichat ktavaw šel ha-rav kuķ*. Disertace. Bar-Ilanova univerzita, 2009.
- Naor, Bezalel. „The Dalai Lama in Hebrew“, *Journal of Indo-Judaic Studies* 3 (2000), s. 136–137.
- Naor, Bezalel. *From a Kabbalist's Diary*. Spring Vally, NY: Orot, 2005.
- Nelson, Eric S. *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought*. Londýn: Bloomsbury Publishing, 2017.
- Newman, Amy. „The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel“, *Journal of the American Academy of Religion* 61/3 (1993), s. 455–484.
- Niculescu, Mira. „Boundary Crossers: The 'Jewish Buddhists' and Judaism's symbolic boundaries in a global age“, *Archives de sciences sociales des religions* vol 177 (2017), s. 157–175.

- Niculescu, Mira. „Find Your Inner God and Breathe’ Buddhism, Popular Culture, and Contemporary Metamorphoses in American Judaism“, in Gauthier, François – Matikarten, Tuomas (eds.). *Religion in a Neoliberal Age*. Londýn: Ashgate, 2012, s. 91–108.
- Niculescu, Mira. „I the Jew, I the Buddhist“, *CrossCurrents* 62/3 (2012), s. 350–359.
- Niculescu, Mira. „JUBUs Are Not What They Used to Be. A Call for a Diachronic Study of the Phenomenon of the ‚Jewish Buddhists““, *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* 23 (2017), s. 154–155.
- Niculescu, Mira. „Mind Full of God“, in Mitchell, Scott A. – Quli, Natalie E. F. (eds.). *Buddhism beyond Borders: New Perspectives on Buddhism in the United States*. Albany: SUNY Press, 2016, s. 143–160.
- Niculescu, Mira. „Going Online and Taking the Plane. From San Francisco to Jerusalem. The Physical and Electronic Networks of ‚Jewish Mindfulness““, *Online – Heidelberg Journal for Religions on the Internet*, vol. 8 (2015), s. 98–114.
- Nishitani, Keiji. „The I-Thou Relation in Zen Buddhism“, in Franck, Frederick (ed.). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. New York: World Wisdom, 2004, s. 39–53.
- Nongbri, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Heaven, Londýn: Yale University Press, 2013.
- Novak, David. *The Image of the Non-Jew in Judaism The Idea of Noahide Law*. Londýn: Littman Library of Jewish Civilization, 2011.
- Numrich, Paul David. „Two Buddhisms Further Considered“, in *Contemporary Buddhism* 4/1 (2003), s. 55–78.
- Obadia, Lionel. *Shalom Bouddha!: judaïsme et bouddhisme, une rencontre inattendue*. Paris: Berg international, 2015.
- Offermans, Jürgen. „Debates on Atheism, Quietism, and Sodomy the Initial Reception of Buddhism in Europe“, *Journal of Global Buddhism* 6 (2005), s. 16–35.
- Oosterling, Henk. „Avoiding Nihilism by Affirming Nothing. Hegel on Buddhism“, in Labuschagne, Bart – Slootweg, Timo (eds.). *Hegel’s Philosophy of the Historical Religions*. Leiden: Brill, 2012, s. 51–77.
- Ophir, Natan. „Meditaşja be-mabaţ jehudi“, *Thumin* 18 (1998/1999), s. 408–418.
- Ophir, Natan. „The Lubavitcher Rebbe’s Call for a Scientific Non-Hasidic Meditation“, *B’or ha’Torah* 22 (2012/2013), s. 109–123.

- Persico, Tomer. „Hitbodededut' for a New Age: Adaptation of Hitbodedut Practice among the Contemporary Followers of Rabbi Nachman of Bratslav“, *Israel Studies Review* 29/2 (2014), s. 110–112.
- Persico, Tomer. „Neo-Hasidism & Neo-Kabbalah in Israeli Contemporary Spirituality: The Rise of the Utilitarian Self“, *Alternative Spirituality and Religion Review* 5/1 (2014), s. 99–117.
- Persico, Tomer. *Meditašja jehudit: hitpathutah šel tirgolet ruḥanit modernit ba-jabadut bat zmanejnu*. Tel Aviv: Universitat tel 'aviv, Hoša'a le-'or 'al šem ḥajim rubin, 2012.
- Pickar, Ariel. „Lehosif lalech ba-derech ha-halacha...: Tafkido we-samchuto šel ha-posek ke-faršan we-che-jošer“, in Sagi, Avi – Stern, Yedidya Z. (eds.). *Jabadut šel ḥajim: 'Ijunim bi-širato ha-bagutit-bilchatit šel ha-rav ḥajim david ha-levi*. Jeruzalém: Mechon šalom hartman, 2007, s. 235–253.
- Pickar, Ariel. „Ma'amad ha-nochri bi-mdinat jiśra'el bi-fsikat rabanej ha-šijonut ha-datit“, *Rešit* 1 (2009), s. 187–208.
- Posen, Marie-Josée. „Beyond New Age: Jewish Renewal's Reconstruction of Theological Meaning in the Teachings of Rabbi Z. Schachter-Shalomi“, *Jewish Culture and History*, 8/3 (2006), s. 87–112.
- Rajchner, 'Eljašiv. „'Anu mitkaḥašim le-chach še-'anu ba-milḥama - re'ijon 'im ha-rav uri šerki“. Navštiveno 18. 2. 2019. http://ravsherki.org/index.php?option=com_content&view=article&id=5087:2015-05-04-09-21-30&catid=203&Itemid=100513.
- Rappoport, Jason. „Rav Kook and Nietzsche: A Preliminary Comparison of their Ideas on Religions, Christianity, Buddhism and Atheism“, *The Torah u-Madda Journal* 12 (2004), s. 99–129.
- Ravitzky, Aviezer. „Darchej šalom u-ma'amadam šel gojim lefi ha-Rambam: Ḥalifat michtavim 'im ha-rav Ḥajim David ha-Levi“, in Sagi, Avi – Stern, Yedidya Z. (eds.). *Jabadut šel ḥajim: 'Ijunim bi-širato ha-bagutit-bilchatit šel ha-rav ḥajim david ha-levi*. Jeruzalém: Mechon šalom hartman, 2007, s. 255–285.
- Ravitzky, Aviezer. „Judaism Views Other Religions“, in Gort, Jerald D. – Jansen, Henry – Vroom, Hendrik M. (eds.). *Religions View Religions: Explorations in Pursuit of Understanding*. Amsterdam, New York: Rodopi, 2006, s. 75–107.
- Ravitzky, Aviezer. „Mavo: 'al gvulot šel ha-'ortodoḥsija“, in Salmon, Yosef – Ravitzky, Aviezer – Ferziger, Adam (eds.). *'Ortodoxija jehudit: Hebe'im ḥadašim*. Jeruzalém: Magnes Press, 2006, s. 1–20.
- Ravitzky, Aviezer. *Ha-keš ba-megule u-mdinat ha-jehudim: mešihijut šijonut we-radikalizm dati be-jiśra'el*. Tel Aviv: 'Am 'oved, 1993.

- Raz, Ja'akov, „'Egel ha-ṭal we-niṣat ha-'afarseḵ: Buber, budhizm we-ha-mišṭiḵa šel ha-ḵonḵreṭi“, in Buber, Martin. *'Ani we-'ata*. Jeruzalém: Mosad bialik, 2015, s. 125–148.
- Rocha, Christina. *Zen in Brazil: The Quest for Cosmopolitan Modernity*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.
- Roof, Wade Clark. *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper, 1994.
- Roof, Wade Clark. *Spiritual Marketplace*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Rosenak, Avinoam. „Hidden Diaries and New Discoveries: The Life and Thought of Rabbi A. I. Kook“, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 25/3 (2007), s. 111–147.
- Rosenak, Avinoam. *Ha-rav avraham jiṣṣaḵ ha-koben ḵuḵ*. Jeruzalém: Merkaz zalman šazar, 2006.
- Rotenstreich, Nathan. *The recurring pattern: studies in anti-Judaism in modern thought*. Londýn: Weidenfeld and Nicolson, 1963.
- Rozenberg, Shalom. „Ha-tanin ha-'iwer: 'orot ha-ḵodeš u-mišnato šel šopenhau'er“, in Ḥami'el, Ḥajim (ed.). *Be-'oro*. Jeruzalém: Ha-histadrut ha-šijonit ha-'olamit, 1986, s. 317–352.
- Sacks, Jonathan. *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*. Manchester, New York: Manchester University Press, 1993.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Salkin, Jeffrey K. „New Age Judaism“, in Neusner, Jacob – Avery-Peck, Alan. J. (eds.). *The Blackwell Companion to Judaism*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003, s. 354–370.
- Salmon, Yosef. „Nošrim we-našrut be-sifrut ha-psika mi-šilhej ha-me'a ha-šmone ešre we-'ad ha-maḥašit ha-šniya šel ha-me'a ha-tša ešre“, in Salmon, Yosef – Ravitzky, Aviezer – Ferziger, Adam (eds.). *Ortodoksi'a jehudit: hebeṭim ḥadašim*. Jeruzalém: Magnes Press, 2006, s. 367–380.
- Samuelson, Norbert M. „Rosenzweig's Philosophy of Buddhism“, *The Journal of Indo-Judaic Studies* 1 (1998), s. 7–12.
- Sarna, Jonathan D. *American Judaism: A History*. New Heaven, Londýn: Yale University Press, 2004.
- Schacter, Jacob J. *Rabbi Jacob Emden: Life and Major Works*. Disertace. Harvard University, 1988.
- Seager, Richard Huges. *Buddhism in America*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Septimus, Bernard. „Petrus Alfonsi on the Cult at Mecca“, *Speculum*, 56/ 3 (1981), s. 517–533.
- Shapiro, Marc. „Islam and the Halakhah“, *Judaism* 42/3 (1993), s. 332–343.

- Sherlo, Smadar. „Ha-‘oz we-ha-‘anawa: Šiṭat ha-musar šel ha-rav kuḵ mul musar ha-‘oṣma šel niṭše“, in Golomb, Jacob (ed.). *Niṭše ba-tarbut ha-‘ivrit*. Jeruzalém: Magness Press, 2002, s. 347–374.
- Scholem, Gershom – Liebes, Esther. *Šedim, ruḥot u-nešamot: meḥkarim be-demonologija*. Jeruzalém: Mechon ben-švi le-ḥeḳer ḳehilot jiśra’el ba-mizraḥ, 2004.
- Scholem, Gershom. *On The Mystical Shape of the Godhead*. Přel. Joachim Neurgroschel – Jonathan Chipman. New York: Schocken Books, 1991.
- Scholem, Gerschom. *Sabbatai Sevi: the mystical messiah: 1626–1676*. Londýn. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Scholem, Geschom. *On the Kabbalah and its symbolism*. New York: Schocken Books, 1969.
- Schwartz, Dov. „Jiḥudo šel ‘am jiśrael ba-hagut ha-šijonit ha-datit“, in Sagi, Avi – Schwartz, Dov. *Me’a šnot šijonut datit*, sv. 3. Ramat Gan: Universiṭat bar ‘ilan, 2003, s. 475–532.
- Schwartz, Dov. *Faith at the crossroads: a theological profile of religious Zionism*. Leiden, Boston, Kolín n. R.: Brill, 2002.
- Schweid, Eliezer. *A History of Modern Jewish Religious Philosophy*, sv. 1. Přel. Leonard Levin. Leiden, Boston: Brill, 2011.
- Schweid, Eliezer. *Toldot filosofiat ha-dat ha-jehudit ba-zman be-ḥadaš*, sv. 2. Tel Aviv: ‘Am ‘oved, Mechon šeḥṭer le-limudej ha-jahadut, 2002.
- Sigalow, Emily. „Jewish Buddhist or Buddhist Jew? An Exploration of Multiple Religious Belonging“, konferenční příspěvek na výročním setkání *American Sociological Association*, 8. 1. 2012, s. 7–8.
- Sigalow, Emily. *American JewBu: Jews, Buddhists, and Religious Change*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2019.
- Sigalow, Emily. *The JUBUs: the encounter between Judaism and Buddhism in America*. Disertace. Brandeis University, 2015.
- Singh, Maina Chawla. „Indians and Israelis: Beyond Strategic Partnerships“, *Israel Studies* 17/3 (2012), s. 22–44.
- Sinkoff, Nancy. *Out of the shtetl: making Jews modern in the Polish borderlands*. Providence: Brown Judaic Studies, 2004.
- Slater, Isaac. „Šijonut ruḥanit datit – dat we-le’umijut be-haguto šel šmu’el ‘aleḳsandrov“, *Daat* 82 (2016), s. 285–319.
- Smith, Henry N. „Beyond Dual Religious Belonging: Roger Corless and Explorations in Buddhist-Christian Identity“, *Buddhist-Christian Studies*, 17 (1997), s. 161–177.

- Stambler, Daniel. *Blades of Grass in Sidewalk Cracks: A narrative study of Jewish Buddhist teachers*. Disertace. Telavivská univerzita, 2004.
- Stroumsa, Guy G. „Buber as an Historian of Religion: Presence, not gnosis“, *Archives de sciences sociales des religions* 101 (1998), s. 87–105.
- Tal, Uriel. „German-Jewish Social Thought in the Mid-Nineteenth Century“, in Mosse, Werner – Paucker, Arnold – Rurup, Reinhard (eds.). *Revolution and Evolution*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1981, s. 320–327.
- Talal, Asad. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Tanaka, Kenneth K. „Epilogue“, in Prebish, Charles S. – Tanaka, Kenneth K. (eds.). *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley: University of California Press, 1998, s. 287–298.
- Tatz, Akiva – Gottlieb, David. *Letters To a Buddhist Jew*. Southfield, Mich.: Targum Press, 2004.
- Tatz, Akiva – Gottlieb, David. „Letters to a Buddhist Jew“. Navštíveno 20. 3. 2018. <https://jewsforjudaism.ca/letters-to-a-buddhist-jew/>.
- Thieberger, Friedrich. „Jona, Hiob und das Problem der Gerechtigkeit“, *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland* 2 (1926), s. 128–140.
- Tishby, Isaiah. *Pirkej zohar: mivhar ma'amarej ha-zohar meturgamim 'ivrit be-šeruf mevo'ot u-ve'urim*, sv. 1. Jeruzalém: Mosad bialik, 1969.
- Tweed, Thomas A. *The American encounter with Buddhism, 1844–1912: Victorian culture & the limits of dissent*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1992.
- Urban, Martina. *Aesthetics of Renewal: Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik*. Chicago, Londýn: Chicago University Press, 2008.
- Urban, Martina. *Theodicy of Culture and the Jewish Ethos: David Koigen's Contribution to the Sociology of Religion*. Mnichov: Walter de Gruyter, 2012.
- Valley, Anne. „Jewish Redemption by Way of the Buddha: A Post-modern Tale of Exile and Return“, in Rothenberg, Celia – Vallely, Anne (eds.). *New Age Judaism*. Londýn: Vallentine Mitchell, 2006, s. 22–39.
- Weiss, Aleš. „Buddhism as a Tool of Polemic and Self-Definition among German Rabbis in the 19th and early 20th Century“, *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* 23 (2017), s. 73–93.
- Werses, Shmuel – Meir, Jonatan (eds.). *Ginzej josef perl*. Jeruzalém, Tel Aviv: Merkaz zalman šazar; Universitat tel 'aviv, ha-machon le-ḥeḳer toldot jahadut polin; Bejt šalom 'alejchem, 2012.
- Werses, Shmuel. „He-ḥasidut be-enej sifrut ha-ḥaškala: min ha-pulmus šel ḥasidej gališija“, *Molad* 19 (1960), s. 379–391.

- Werses, Shmuel. *Haškala we-šabta'ut: Toldotav šel ha-ma'avak*. Jeruzalém: Merkaz zalman šazar, 1988.
- Wiese, Christian. *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany*. Přel. Barbara Harshav – Christian Wiese. Leiden, Boston: Brill, 2005.
- Williams, Duncan Ryūken. „Camp Dharma: Japanese-American Buddhist Identity and the Internment Experience of World War II“, in Prebish, Charles S. – Baumann, Martin (eds.). *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Berkeley, Los Angeles, Londýn: University of California Press, 2002, s. 191–200.
- Williams, Paul – Tribe, Anthony. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. Londýn, New York: Routledge 2000.
- Wodziński, Marcin. *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland*. Přel. Sara Cozens. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2005.
- Wolfson, Elliot R. *Venturing beyond: law and morality in Kabbalistic mysticism*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Zinberg, Israel. *A history of Jewish literature*, sv. 10. New York: KTAV Publishing House, 1977.